الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان التاسع والثلاثون والأربعون السنة العاشرة صيف وخريف العام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م



دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان التاسع والثلاثون والأربعون

السنة العاشرة

صيف وخريف العام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

رئيس التحرير الزائر لهذا العدد:

أبوبكر باقادر

أستاذ الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع

في جامعة الملك عبد العزيز/جدة/المملكة العربية السعودية

تصدر عن:

دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر

ص. ب.: 5581/14 ــ بيروت ــ لبنان ــ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ــ بناية برج الكارلتون ــ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dâr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي

البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ

ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات كتب

الافتتاحية :

العائلة البطريركيّة إلى أين؟

الفضل شلق

تدفع التطورات التكنولوجية السريعة التي يشهدها العالم ببعض الباحثين إلى الاستنتاج بأن العائلة البطريركية تسير نحو نهاية من نوعٍ ما، أو أنها سوف تتغير تغيراً جذرياً. فإذا كانت العائلة هي الإطار الذي يتم فيه تجديد الجنس البشري وتكريس العملية الجنسية من أجل التناسل، فإن هذا التجديد يتم خارج العائلة البطريركية في كثير من الأحيان؛ كما أن تأكيد المرأة لاستقلاليتها والدعوات إلى حقوق الشاذين جنسياً من الإناث والذكور، كل ذلك يؤدي إلى نهاية سلطة الرجل الذي لن يعود قادراً على التحكم بالأسرة.

تقوم العائلة البطريركية على تحكم الرجل بالمرأة والأولاد، وذلك بحكم كونه هو الذي يعمل ليشكل مدخوله القاعدة الاقتصادية لحياة العائلة. ويتسع إطار تحكم الرجل ليشمل الأب والأم حين يتجاوز هذان سن العمل وتصبح حياتهما معتمدة على الابن، رب الأسرة. فهناك أسباب اقتصادية تمنح الرجل سلطة التحكم بالعائلة، ولهذا السبب تسمى بطريركية، لكن هناك أسباب أخرى لذلك. فالرجل بحكم عمله، هو الذي يختلط بالمجتمع وهو الذي تتجمع لديه المعلومات والمعرفة بما يمنحه سلطةً إضافيةً على العائلة.

ولم تكن العائلة البطريركية هي النمط الوحيد السائد في جميع مراحل التاريخ الإنساني، فقبل العائلة البطريركية، كما يحدثنا علماء الاجتماع والأنتربولوجيا، كان هناك المجتمع الأمومي، حين كانت المرأة هي التي تعمل لتأمين موارد الكسب للعائلة، وكان الرجل يكرس وقته للصيد والغزو.

وفي ذلك المجتمع كان انتساب الأولاد هم للأم لا للأب وبخاصةٍ أن المرأة كان بإمكانها أن تتزوج في أكثر من رجل في وقت واحد. وقد جرى التحول من المجتمع الأمومي إلى المجتمع البطريركي في الماضي السحيق تحت تأثير التحولات في تقنيات العمل والظروف الاقتصادية. وهناك من العوامل المستجدة ما يدعو للاعتقاد أنَّ البطريركية شأنها في ذلك شأن الأمومية يمكن أن تكون مرحلةً في التطور الاجتماعي لها نهاياتها أو تحولاتها أيضاً.

لكن سلطة الرجل في العائلة البطريركية لا تستند إلى الظروف الاقتصادية وحدها، بل تعتمد أيضاً على عوامل دينية واجتماعية وسياسية. إن الرموز الإلهية التي كان يمكن أن تكون خليطاً من كائنات أنثوية وذكورية في المجتمع البدائي ما عاد ممكناً أن تكونَ إلاّ ذكوريةً في المجتمع البطريركي. كذلك الملوك والأمراء صاروا كلهم ذكوراً إلا في الحالات النادرة حين لا يتاح رجل لتسلم المنصب. ومن الناحية الاجتماعية والأيديولوجية نشأت شبكة من العلاقات التي تتيح للرجل وحده أن يشارك في الشأن العام، وأسندت للمرأة مهمة مساندة الرجل، وذلك في أحسن الأحوال بالنسبة لها، إن لم يقتصر الأمر على كونها مجرد موضوعٍ بالنسبة للرجل.

منذ منتصف القرن الماضي في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، ومنذ منتصف هذا القرن في معظم أنحاء العالم الأخرى، تتحول المجتمعات باتجاه المزيد من الاستقلالية للمرأة تجاه الرجل، وللأبناء والبنات تجاه الوالدين. فالتعليم يزداد انتشاراً، وأفراد الأسرة يرتفع مستوى وعيهم بأنفسهم، والجميع يتجهون إلى تأكيد أنفسهم في وجه سلطة الرجل كما في وجه كل سلطة أخرى، سواءٌ أكانت دينية أم سياسية أم اجتماعية. كذلك تدخل أعداد متزايدة من النساء في سوق العمل، وإن بأجور أدنى من أجور الرجال لنفس المستوى من الكفاءة والإنجاز، وما عاد الرجل هو المعيل الوحيد للعائلة. وفي أحيان كثيرة، ما عادت العائلة بحاجة إلى رجل يعيلها، مما يفسر كثرة العائلات ـ في أميركا مثلاً ـ التي تعيش دون رجل على رأسها.

ولا يقتصر الأمر على أفراد العائلة الذين يتمسكون باستقلاليتهم، بل يتسع

إطار الحريات الفردية باستمرار ليشمل أصحاب الشذوذ الجنسي الذين يعيشون على الهامش المستنكر في معظم مجتمعات الأرض، والذين صاروا يعتبرون حالات مختلفة لكن مقبولة في بعض المجتمعات. وهؤلاء يظهرون للعلن بأعداد متزايدة للمطالبة بحقوق لهم، أو لتأكيد حقوقهم المكتسبة. وتهدد هذه الحقوق، بدورها، العائلة البطريركية وسلطة الرجل في العائلة.

ترتكز العائلة البطريركية على قاعدة تحكم الرجل ببقية أفراد العائلة، ويعتقد بعض علماء الاجتماع أن بقاء العائلة بشكلها الحالي مرهون ببقاء القدرة على التحكم، ويعتبرون في الوقت عينه، أن التطورات التقنية الحديثة تهدد هذه القدرة على التحكم. فالنظام الرأسمالي العالمي استطاع تجديد نفسه عن طريق استيعابه لتكنولوجيا المعلومات، في حين لم يستطع الاتحاد السوفياتي فعل ذلك مما أدى لسقوطه. إن مفاعيل تكنولوجيا المعلومات لا تؤدي إلى سقوط امبراطوريات ونهوض أخرى وحسب، بل تؤدي أيضاً إلى إحداث تغييرات جذرية حتى في البلدان التي تعتبر أنها استطاعت استيعاب هذه التكنولوجيا والتجاوب معها.

ما تزال ثورة المعلومات في بدايتها كما يقول الخبراء. وهي تشمل وسائل الاتصالات والحاسبات الالكترونية والتلفزيون والفيديو ونقل المعلومات، كل ذلك عبر الوسائط السلكية واللاسلكية وعبر الأقمار الصناعية، منفردةً أو مندمجةً في ما يسمى Multimedia. وهي تتطور إلى ما يشبه الطوفان، طوفان المعلومات، الذي يغرق الإنسان في خضمه سواء شاء التعامل معه أو اختار البقاء خارجه. ولن يستطيع امرؤ أو مجتمع أن يبقى خارج الطوفان. وسيكون المجتمع الجديد شبيهاً بالشبكة، أو الشبكات المتموضعة فوق بعضها، المتشكلة من وحدات صغيرة والمترابطة في آن معاً في إطار موحد. لذلك يتحدث علماء الاجتماع عن تزامن تيارين متناقضين هما العولمة (Globalization) والهويات المحلية؛ وكل ذلك في إطار نظام عالمي موحد مفتوح. والشبكات، بالتعريف، لا بداية لها ولا نهاية، فهي تدخل إلى كل بيت ومكتب كما يمكن الدخول إليها من كل بيت ومكتب. وسيكون صعباً

التحكم بما يدخل إلى هذه الشبكة، أو الشبكات، أو بما يخرج منها. وإذا كان سهلاً التحكم بكابل ينقل المعلومات، فإن الأمر يصبح مستحيلاً حين يتعلق الأمر بنقل المعلومات عبر موجات الأثير أو عبر الأقمار الصناعية. وقد حاولت دول كبرى من ألمانيا إلى الصين إلى فرنسا، فعل ذلك دون طائل.

لن يستطيع أحد الحؤول دون تدفق المعلومات، التي سوف تؤدي إلى إحداث تغييرات في آفاق الوعي لدى الأفراد؛ فهؤلاء يشاهدون العالم وهم في غرفة الجلوس، ويستطيعون مشاهدة جوانب مختلفة من العالم والحضور ذهنياً في أنحاء مختلفة منه في آن واحد، وما عاد باستطاعة الإنسان أن يبقى معزولاً. إن العائلة البطريركية التي نشأت في الأساس لتكون وحدة إنتاجية في مجتمع زراعي ريفي، لن تبقى معزولة وسيصعب عليها أن تستمر وهي قائمة بذاتها. فماذا سيكون مصيرها؟

إن أهم وسائل التحكم هي، إلى جانب القسر والقمع، عزل الناس لمنعهم من التعرف عما يجري في العالم الخارجي، أي تضييق الأفق المعرفي. لكن إغراق الناس في طوفان المعلومات، عبر انتشار وسائل نقل المعلومات التي لا يمكن الوقوف بوجهها، سيكسر هذه العزلة؛ وسيتوسع أفق الناس المعرفي، وسيرتفع سقف توقعاتهم وطموحاتهم، خاصة المتعلق منها بالحريات الفردية وحقوق الإنسان. وما يشاهده الناس من أفلام وبرامج وثائقية عن بلدان أخرى راسخة في الديمقراطية، وذات درجة عالية من حقوق الناس، سوف يدغدغ أحلام الناس ويدفعهم إلى المطالبة لأنفسهم بما يرون ويشاهدون. وسيكون القمع أكثر انكشافاً، لأن العالم الخارجي ومؤسساته يراقبون ما يجري في كل بلدان العالم.

إن التحكم بأفكارٍ تُفرض على الناس يصبح أكثر صعوبة، ولا يعني هذا أن التحكم يزول بجميع أشكاله، بل يتحول إلى أشكال أخرى بحيث يكون مقبولاً ومستساغاً لدى الذين يخضعون له. وربما كان التحكم «الرخو» (Soft)، عن طريق توليد قناعات لدى الناس، أكثر تأثيراً من التحكم القاسي (Hard) المفروض من الخارج. بالأحرى تتطور الأمور باتجاه أن يتم إدخال الأفكار

(القمعية؟) تحت جلد الناس وبرضاهم دون أن تكون هناك حاجة إلى التحكم بوسائل القمع والقهر، إلا في الحالات القصوى.

للمرة الأولى في تاريخ البشرية تتغير أشكال ووسائل التحكم القديمة، ويصبح التحكم عن طريق القمع وسيلةً مفوَّتة (Obsolete). ومن الطبيعي أن تتغير، بالتالي، المؤسسات الاجتماعية والسياسية القائمة على التحكم، وأهمها العائلة البطريركية. حقاً، لقد نشأت حول العائلة البطريركية، التي ما زالت مستمرة منذ آلاف السنين، تقاليد وأفكار تبرر وجودها وتدخلن علاقاتها في وعي البشر وحضارتهم؛ وهناك من يرى أنها هي الشكل الوحيد الممكن للتنظيم الاجتماعي. لكن دفق المعلومات ربما يؤدي إلى تغيير أفكار الناس وإلى فرض اتجاهات جديدة.

لقد حدثت تغيرات جذرية في العائلة البطريركية في المجتمعات الصناعية المتقدمة، خاصة في الولايات المتحدة الأميركية. فهناك تزداد نسب الفراق، والطلاق، والأولاد خارج نطاق الزوجية، والعائلات بواحد من الأهل (أب أو أم دون الآخر)، إضافة إلى الولادات التي تنتجها هندسة الوراثة (Genetic Engineering). لكن الحذر يتطلب منا أن لا ننصاع لنظريات تمحور التطور حول الغرب، وأن نبتعد عن اعتبار تطور الغرب هو النموذج الحتمي للتطورات اللاحقة في القارات الأخرى. والأرجح أن تطور هذه القارات، وإن لم يتم وفقاً للنموذج الغربي، فإنه ربما سلك اتجاهات أخرى.

لا يزعم أحد أن وسائل الاتصال والحواسيب والتلفزيون قد عمَّمت البشرية بنسب متساوية في جميع البلدان، فما زالت أكثرية الجنس البشري على درجات متدنية من الاحتكاك بهذه الوسائل، إن تكن منقطعة عنها تماماً. وما نتحدث عنه هو أن التطور يؤدي إلى هذا الاتجاه، وأن هناك احتمالات متعددة للنتائج المتأتية عن هذا التطور، وأن النموذج الغربي واحد من هذه الاحتمالات.

أخيراً لا بد من الإشارة إلى أن الزواج يتعلق بالشكل الرسمي الذي يعطى لتشكيل العائلة. وسواء أعطيت وثيقة الزواج في محاكم دينية أو مدنية، فإن

انفتاح احتمالات مصير العائلة البطريركية يجعل، أو سوف يجعل، كل نقاش كالذي جرى في لبنان مؤخراً حول الزواج المدني، شأناً جانبياً. فالإشكاليات التي تطرحها سيرورة التطور العالمي، والمشاكل التي سوف تنتج عنها، أكثر تعقيداً بكثير من أن تحل بوثيقة زواج مدنية أو غير مدنية، خاصةً إذا كان الطرح تمليه دواعي المناحرات السياسية اللبنانية المباشرة.

* * *

وراء فكرة هذا العدد وتنفيذه الأستاذ الدكتور أبو بكر أحمد باقادر، أستاذ الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز بجدة، بالمملكة العربية السعودية. فقد وضع قبل سنتين خطةٌ لعددٍ عن الأُسرة، وجمع مقالاته وترجمها، كما اختار كتباً للمراجعة والتقييم. وقد أسهم تحرير المجلة في التدقيق في الترجمات والمراجعات، كما أضاف خمس مقالاتٍ اعتبرها مفيدةً في استكمال هذا الملف المهمّ. ومن هنا كان وضع إسم الأستاذ أبي بكر باقادر باعتباره رئيس التحرير الزائر للعدد المزدوج رقم 39 ـ 40 من مجلة الاجتهاد؛ وهو العدد الذي تكمل به المجلة عامها العاشر ـ فإلى مائة عامٍ مقبل، وبالله التوفيق.

المقـــدمـــة :

الحاجة إلى دراسات الأسرة

رئيس التحرير الزائر
أبوبكر باقادر

يتناول هذا العدد من مجلة «الاجتهاد» موضوع الأسرة المسلمة وهو موضوع في غاية الأهمية، فمجتمعنا العربي موصوف بأنه مجتمع قرابي تقوم بنية مجتمعه التقليدية على وحدات اجتماعية أساسها القرابة ممثلةً في الأسرة فالحمولة فالفخذ فالعشيرة فالقبيلة فاتحاد القبائل التي تشكل المجتمع في أوسع صورة. كذلك غالباً ما يوصف مجتمعنا بأنه مجتمع بطركي يعكس في علاقات أفراده العامة ما يجري داخل الأسرة من علاقات ومراتب.

وإضافة لذلك فإنّ مؤسَّسة الأسرة، في معظم المجتمعات، هي المؤسسة الأكثر قوةً على مقاومة التغيرات والتحولات الاجتماعية وهي الحافظ والحاضن الأساسي لإعادة إنتاج هوية الجماعة واستمرار وجودها. وفي ضوء هذا اعتقد البعض أنّ الأسرة العربية المسلمة ذات صفاتٍ وخصائص غير قابلة للتغير فهي أسرةٌ أبوية السلطة والنسب والزواج فيها داخلي مرتب، ويكثر فيها تعدد الزوجات، وتميل إلى أن تكون أسرة ممتدة كبيرة الحجم وذات معدلات إنجاب عالية وجعل البعض شكل الأسرة المسلمة وعلاقات أفرادها صيغة إسلامية ثابتة ومن ثم فإن أي تغير لوضعها هو تعرض للإسلام، مما دفع البعض إلى انتقاد كل ما له علاقة بهذه البنية ورممها بالنقص أو في المقابل بالغ في الدفاع عنها ورمى كل محاولة للنقد بالخروج على الدّين.

ورغم حاجتنا الماسة لمعرفة واقع الأسرة العربية المسلمة، فإننا نقد نُدهش عند معرفة أن الكتب والدراسات التي تتناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل قليلة جداً إن لم نقل أنها معدومة، فرغم كثرة الكتب التي تحمل عناوين «الأسرة

المسلمة» أو «الأُسرة في الإسلام» إلاّ أن غالبيتها لا يقدم واقع الأسرة على الإطلاق، إنما يقدم شيئاً عن الفقه الإسلامي الخاص «بالأحوال الشخصية» أو مواعظ وارشادات لما يجب أن تكون عليه الأسرة في الإسلام. كذلك قد نجد بعض الكتابات الحديثة التي تتعرض بالنقد الأيديولوجي لأوضاع المرأة في المجتمع المسلم أو انتقاد المجتمعات الإسلامية بأنها مجتمعات بطريركية، وأنّ نظام الأسرة والعائلة هو من أسباب تخلف هذه المجتمعات، وحتى الدراسات التي يقوم بها علماء الاجتماع في جامعاتنا ومراكزنا العلمية محدودة، ولا تقدم صورةً تفصيليةً عن واقع الأسرة المسلمة في العصر الحديث.

لهذا تبقى الحاجة الماسّة لتقديم دراسات علمية تدرس وتحلل واقع الأسرة المسلمة في سياقاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المعاصرة، انطلاقاً من دراسات ميدانية هدفها أولاً التعرف على هذا الواقع والسعي إلى تفسير الأسباب والعوامل الكامنة خلف قيامه وبالصورة التي صار عليها، ثم بعد ذلك محاولة ربطه بالتراث الفقهي الشرعي في الإسلام من أجل فهم أفضل لطبيعة وواقع الأسرة بوصفها مؤسسة أو وحدة اجتماعية حية تؤثّر وتتأثر بالسياقات التي تجد نفسها فيها من ناحية وتَسْعى إلى تجسيد القيم والأعراف والقوانين الإسلامية.

لقد ازدهرت الدراسات الاجتماعية والثقافية عن الأسرة عموماً في الجامعات ومراكز البحث العلمي في الغرب منذ منتصف الثمانينات، ويمكننا أن نلحظ اهتماماً علمياً متزايداً بدراسة الأسرة المسلمة والقانون، والأسرة المسلمة والتحولات الاجتماعية وخاصة وجود جاليات عربية خارج حدود الوطن العربي أو العالم الإسلامي عموماً مما يستدعي دراسة أوضاعها وما تمر به من تغيرات اجتماعية وثقافية لذا فإننا نقدم في هذا العدد بعض الدراسات العلمية التي تسعى إلى التعرف والتحليل لجوانب من حياة الأسرة في ظل التقدم العلمي الحاصل في دراسة الأسرة.

وتطرح بعض هذه الدراسات أسئلةً في غاية الأهمية والعمق حول بعض التصورات الكلاسيكية التي تؤكد على جعل الإسلام رهينة لسياقات ثقافية محدودة. فمثلاً هناك بعض المجتمعات ثقافتها تقوم على ما يعرف بالنسب

والسيطرة للأم مثل جماعة المكنجابو في أندونيسيا، وهم في الوقت نفسه معروفون بتدينهم وتمسكهم بالإسلام، فهل بالإمكان أن يحافظوا على هويتهم الثقافية وعلى دينهم في نفس الوقت. إنّ ما يقدمه البحث من إجابة ربما كانت كفيلة للإجابة على اتهام الإسلام بالبطريركية، إذ إن البطريركية سمة ثقافية وليست دينية! وكذلك الحال في الدراسة الموضحة على أن تأكيد اختيار ابنة العم للزواج ليست خصيصة للمجتمع المسلم، وإنما هناك مجتمعات غير مسلمة وغير عربية ينتشر فيها هذا اللون من الزواج، وهو يأخذ أشكالاً وليس محدداً في شكل واحد.

وفقه أحوال الأسرة ينبغي أن يكون فقه واقع، وكلنا يعلم أن واقع الأسرة في مجتمعاتنا المعاصرة يتغير، فالسياقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية المحيطة بالأسرة أثرت وتؤثر في أدوار ومكانة أفرادها وبخاصة المرأة، فهل يُعقل أن تستمر التصورات والمفاهيم التي ربما كانت مناسبةً لفترات تاريخية من أن تكون محور ما يتقاضى به الناس، تصور الدراسات الميدانية كدراسة زيبا مير ـ حسيني. إنّ الأمر يحتاج إلى مراجعات لتحقق المصالح الشرعية العامة من عدل وإنصاف وكذلك لضمان استمرار تماسك الأسرة. وفي الواقع الدراسات التي سعت للتعرف ميدانياً على واقع حال الأسرة كما تعكسها القضايا القانونية أمام المحاكم تؤكد السعي إلى تكيف مع التغيرات والظروف الاجتماعية المعاصرة.

ونظراً لانتشار رقعة هجرة الجاليات المسلحة في العالم ودخول أفواج كبيرة من المسلمين في مناطق جديدة لا يقوم فيها القضاء على أساس الشريعة الإسلامية، أصبح من المهم دراسة مشاكل تعارض القوانين وتضاربها والسعي إلى التوصل إلى صياغات تضمن للمسلمين أن يحتكموا إلى قضاء يعترف لهم بحقوقهم في التقاضي بحسب الشريعة الإسلامية، والعدد يقدم جملةً من الدراسات التي اهتمت بهذا الموضوع، سواءٌ ما يتعلق منها بالزواج بين مسلمين أو بزواجات مختلطة.

ولقد اهتمت الدراسات أيضاً ببعض قضايا الأسرة مثل مسألة الرضاعة والتي توضح كيف أنَّ هذه المسألة الجانبية يمكن أن تطال جوانب ثقافية واجتماعية مهمة من حياة المجتمع كذلك أخذت مجموعة من الدراسات في الظهور تسمى بدراسات «السجلات العدلية» تهتم بدراسة الوقائع القضائية في المحاكم، بعضها يدرس قضايا الأحوال الشخصية. ولقد أصبحت هذه الدراسات مورد تاريخي ثقافي

مهم لأحوال وأوضاع الأسرة والدراسة المقدمة عن محاكم صنعاء نموذجاً لهذا النوع من الدراسات القائم على تتبع ما يجري أو جرى فعلاً داخل المحاكم وكيف يؤثر على أحوال وأوضاع الأسرة وأفرادها.

ولقد سعينا في الدراسات والمراجعات التي حفل بها العدد إلى تغطية أكبر قدر من قضايا واهتمامات الأسرة وسعينا إلى توضيح أن الدراسات الميدانية القائمة على الصرامة العلمية لن تزيد معرفتنا بواقع الأسرة المسلمة فقط وإنما ستساعد الفقيه وعالم الاجتماع المسلم على السعي إلى تقديم جهود حقيقية لحماية ودعم الأسرة، بدلاً من الخوف من التعامل مع هذا الواقع الحي. ولن نحتاج إلى التأكيد على أنّ الأسس والمعايير الإسلامية التي قامت عليها الأسرة المسلمة ضرورية ويجب العناية بها والسعي إلى التأكيد على المرونة في التجاوب مع قيم المجتمع وأعرافه.

أما مصادر معظم هذه الدراسات، فقد كانت بحوثاً مقدمة لمؤتمرات علمية، كورشة دراسة الأسرة في القانون الإسلامي التي أقيمت في كمبريدج لعدة مرات أو بحوث نشرت في مجلات علمية عالمية مشهورة سواء في مجال الدراسات الاجتماعية أو الثقافية أو الدراسات الفقهية.

إننا نرجو أن يساعد هذا العدد على فتح مجال الدراسات الجادة العلمية للأسرة المسلمة، وأن تُسهم أمثال هذه الدراسات في خلق قنوات جادة للحوار العلمي بين علماء العلوم الاجتماعية والفقهاء بما يكفل فهماً أفضل لواقع المجتمع العربي المسلم بكل الصدق والشفافية والوضوح الذي نتطلع إليه حتى نتمكن من فهم مشاكلنا وواقعنا بل والمساهمة في صياغته وفق ما يرشدنا إليه ديننا وشرعنا. صحيح أن غالبية الدراسات الحالية جرت إما على أيدي علماء من الغرب أو دارسين مسلمين يعيشون في كنفه، لكننا نعتقد أن الوقت أصبح ملحاً جداً لقيام الدارسين العرب والمسلمين بهذه المهام. والله ولي التوفيق.

العائلة وعلاقات القرابة والسلطة في المجتمع العربي

محمد مراد

العائلة ركيزة العلاقات القرابية العربية:

ظلّت العائلة الممتدة أو الموسّعة تشكّل السمة المميزة لبنية العائلة العربية حتى مطالع الستينات من القرن العشرين. فالعائلة الكبيرة أو «الحمولة» كانت تضم عشرات وأحياناً مئات الأعضاء[1]، الذين يلتفون حول محور قرابي واحد يتمثل بعائلة العصب، وهي وحدة عائلية «تضم في سلالة (بيت) واحدة كل المتحدّرين من جدٍّ ذكرٍ واحد، ويُشكِّل الانصهار العائلي في هذه الوحدة، القاعدة الأساسية[2].

تألّف البناء العائلي للعائلة الممتدة ـ الموسّعة من مجموعة من الدوائر القرابية المتداخلة. فالقبيلة كانت الدائرة القرابية الأوسع في المجتمع العربي التقليدي. وكانت القبيلة تنقسم إلى عشيرتين أو أكثر، والعشيرة الواحدة إلى فرقتين أو أكثر، والفرقة تتكوّن من جماعتين تسمى الواحدة منها بالفخذ. وكان الفخذ ينقسم، بدوره، إلى حمولتين على الأقلّ، والحمولة تتكوّن من عائلتين ممتدتين أو أكثر[3]. وكان جميع أعضاء القبيلة يتحدرون بالتسلسل الأبوي من جدٍّ مشتركٍ

---

(1) ماهر الشريف: «تاريخ فلسطين الاقتصادي ـ الاجتماعي»، دار ابن خلدون، بيروت، طبعة أولى، 1985، ص 67.

(2) سليم نصر، كلود دوبار: «الطبقات الاجتماعية في لبنان»، تعريب جورج أبي صالح، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، 1982، ص 47.

(3) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج: دراسة تحليلية في تغير نظام العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي»، دار الطليعة، بيروت، طبعة ثانية، 1985، ص 64.

يحملون اسمه، وفي أحيانٍ كثيرة يكون «ذلك الجدّ خيالياً وغير واقعي»[1]. بيد أنّ الارتباط به يعزز نزعة التماثل بالسلالة بين أعضاء المتكون القرابي ويقوي عندهم علاقات الاتحاد والتضامن.

وهناك مناطق عربية عديدة يغلب عليها حتى اليوم الطابع البلدي، إذ إنّ القبيلة لا تزال تشكّل الوحدة الاجتماعية في شمال العراق وجنوبه، وفي بادية الشام وغور الأردن. فحتى اليوم هناك قبيلة تسمى «الرولة» تمتد ديرتها بين صحراء النفوذ في السعودية وحمص وتدمر في سوريا، ووادي السرحان في الأردن وداخل حدود العراق. وهذه القبيلة تتمتع بنفوذ قوي وتقوم علاقاتها على العصبية التي تشكل محور انتظامها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهو انتظام يقوم على مبدأ قرابة الدم، ويحدد الولاءات داخل القبيلة التي تبدو وكأنها مجتمع قائم بذاته[2].

أما دوائر القرابة البدوية فتتداخل في إطار هذه القبيلة ضمن ثلاث وحدات رئيسية هي[3]:

الأولى: دائرة البيت أو العائلة الصغيرة التي تسكن خيمةً أو منزلاً واحداً، وتشمل عادةً الأب والأم (أو الأمهات أحياناً)، والأبناء وزوجاتهم، والبنات غير المتزوجات والأحفاد والحفيدات. ويشكل هذا البيت أو العائلة محور النشاط المعيشي اليومي.

الثانية: دائرة الفخذ أو الحمولة، وهي عادةً تتكوّن من عدة بيوتات يجمعها الإنتساب إلى جدٍ واحد يعود إلى حوالى خمسة أجيال سابقة. ويكون الفخذ محور النشاط الدفاعي.

---

(1) المرجع نفسه، ص 64.

(2) حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة ثانية، 1986، ص 70.

(3) المرجع نفسه، ص 69.

الثالثة: دائرة القبيلة أو العشيرة التي تتألف عادة من أربعة إلى ستة أفخاذ، وهذه الدائرة هي الأوسع في البناء القرابي، وإليها ينتمي جميع المتحدرين من جدٍ أو من أصلٍ واحد في الزمن الماضي البعيد، وتتعزز في إطار هذه الدائرة حركة من التفاعل الرأسي والأفقي اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.

إلا أنّ هذه الدوائر المتداخلة لم تبق ثابتة أو مستقرة، وإنما تخضع لحركةِ تغيرٍ داخلي بصورة مستمرة. فالميزة الأساسية التي تتصف بها التشكيلات القرابية العربية، والعشائرية منها على وجه الخصوص، هي ذلك الانقسام الداخلي إلى أجباب بحيث «يحمل كلٌ منها اسماً خاصاً لجدٍ مشتركٍ وهمي، يعتقد الأفراد بأنهم يعودون إليه جميعاً بالنسب، لكنهم يجهلون من ناحية أخرى ذلك التسلسل النَسَبي الذي يربط الأجباب الراهنة بهذا الجدّ الوهمي»[1].

إذا كان المتكوّن القرابي في المشرق العربي قد ارتكز في تشكله البنائي على مجموعة من العوامل الداخلية (الحسب، النسب، رابطة الدم، صلة الأرحام، العصبية)، فإنّ هذه العوامل لم تكن معزولةً عن جملةٍ من العوامل الخارجية الاجتماعية والاقتصادية. فهناك ثمة حركة انتظام بين ما هو «داخلي» وما هو «خارجي» وفقاً لجدلية قائمة بينهما. صحيح أنّ «القرابة «مسيطرة» على الكائن بعوامل اقتصادية وسياسية؛ لكنها محددة»[2].

ارتبطت بنية العائلة العربية ارتباطاً شديداً بنمط الإنتاج القائم، وبطبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة. ففي الوقت الذي شكّلت فيه الأرض والزراعة ركيزة الاقتصاد الأساسية منذ عهد الفتوحات العربية ـ الإسلامية وحتى أواسط القرن العشرين، كان النظام القرابي العربي يجد مرتكزاته البنائية في العائلة الممتدة ـ الموسعة. فالامتداد والتوسع كانا يعكسان ضرورة التماسك والتضامن العائليين في مواجهة أعباء السلطة الخراجية القائمة على سحب

(1) Cuisinier, Jean: «Economie et Parenté» Mouton Laphaye; Paris, 1975, p. 322.

(2) Augé, Marc: «Pouvoirs de vie Pouvoirs de Mort», Edition de Flammarion, Paris, 1977, p. 50.

الفائض الريفي على شكل ضرائب من الفلاحين. فقد «اعتبر الفلاحون هذه المهام شأناً أسرياً فتجندوا لها من كبيرهم إلى صغيرهم، من رجالهم إلى نسائهم... وأصبحت الأسرة بمجملها تمثل وحدة العمل على الأرض الزراعية. واقتضت طبيعة ذلك العمل توفير الأيدي العاملة، فسعى الفلاحون لتعديد الزوجات وتمجيد الخصوبة عند المرأة، وتطليق العاقر، والزواج المبكر لذكور الأسرة، إذ يؤدي ذلك إلى تزويد أسرة المنشأ الفلاحية بأيدٍ عاملة جديدة هي أيدي الأبناء من ذلك الزواج، بالإضافة إلى يد الزوجة الجديدة»[1].

أدركت أجهزة السلطة العثمانية، عبر مستوياتها المختلفة، أهمية العائلة الموسّعة كوحدة إنتاجية جماعية يمكنها توفير الفائض الريفي، الذي كان يجري سحبه على شكل استنزاف خراجي من قبل قوى مقاطعجية مارست مهام السلطة عبر صيغة نظام الالتزام والجباية الضرائبية. فقد «سنَّت السلطات الحاكمة التركية والمسيطرون على الأرض... القوانين التي تنظم انتقال حق التصرف بالأرض وحصروه ضمن نطاق الأسرة الواحدة، بل شجعوا التوالد في الأسرة وبقاء أفرادها مجتمعين على أرض إقطاعة واحدة، وربطوهم بشكل جماعي بتلك الأرض»[2].

إنّ نمط الإنتاج الذي ساد البلاد العربية في مرحلتي السيطرة العثمانية والأجنبية، والذي ارتكز بشكل أساسي، على أنظمة استثمار الأراضي الزراعية، هذا النمط كان يستلزم «وجود نظام قرابة، يؤمِّن بآنٍ واحد تماسكاً عائلياً قوياً وإمكانيات قابلة لإدامته. إنّ التفاعل المستمر بين أنظمة حيازة الأراضي (المشاع، التصرف، الملك...) والتقسيم المشترك للعمل، والتنظيم العائلي، يبدو في الواقع ذا أهمية حاسمة بالنسبة إلى سير التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية في المنطقة كلها»[3].

---

(1) زهير حطب: «تطور بنى الأسرة العربية» معهد الإنماء العربي، بيروت، طبعة ثانية، 1980، ص 135.

(2) زهير حطب: «تطور بنى الأسرة العربية»، مرجع سابق، ص 135.

(3) سليم نصر، كلود دوبار: «الطبقات الاجتماعية في لبنان...»، مرجع سابق، ص 46.

توزعت العائلة الكبيرة بين أفرادها العديدين «قوة الضغط عليها، واتصفت بقدرتها على الاستمرار، بل الامتداد والتفرع»[1]. فقد شكّلت وحدة اقتصادية انتاجية واستهلاكية في آن. وسيطرت «على الوظائف والأعمال الاقتصادية التي يزاولها أعضاؤها. فممتلكات ووسائل إنتاج العائلة الممتدة كانت تعود إليها وليس إلى غيرها، وكان أفرادها يشتركون في ممارسة مهنتها الرئيسة كالعمل الزراعي أو أعمال الحدادة والحياكة والتجارة أو المهن والأعمال الأخرى»[2].

تجسّد التماسك العائلي في تحبيذ الفئات والجماعات القرابية «السكن في منطقة جغرافية واحدة حيث كانت بيوتها متلاصقةً ومجاورةً الواحد للآخر. وهذا ما ساعدها على التكاتف والتعاون في ما بينها لإنجاز أعمالها»[3].

أما الشكل الهندسي لبيوت العائلة الممتدة ـ الموسعة فكان عادةً يتخذ صورة الهلال[4]، وهو شكل بنائي له علاقة بمسألة تحصين دفاعات العائلة ومساعدتها على صدّ الهجمات الخارجية، وذلك في وقتٍ كانت تكثر فيه الصراعات العائلية كلما اختلّ التوازن داخل مجتمع القرية العربية، التي كانت تتوزعها حمولات أو عائلات كبيرة ترتكز كل واحدة منها، إلى روابط قرابية واقتصادية متينة، بحيث «كانت كل حمولة تحافظ على تماسكها الاجتماعي بالاستناد إلى هذه الروابط وإلى مسؤولية أعضائها الجماعية والدفاع الجماعي عن مصالح أفرادها»[5].

دخل التساكن العائلي في بيوت متجاورة ومتلاصقة، في أساس التحولات

---

(1) زهير حطب، المرجع السابق، ص 136.

(2) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، مرجع سابق، ص 49.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

(4) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع: يوسف نعيسة: «ملكية الأرض والعلاقات الزراعية في بلاد الشام في النصف الأول من القرن التاسع عشر»، الطريق، العدد الخامس، تشرين الأول (أكتوبر) 1989، ص 79 ـ 96.

(5) ماهر الشريف: «تاريخ فلسطين الاقتصادي ـ الاجتماعي»، مرجع سابق، ص 67.

البنيوية الاجتماعية والاقتصادية للعائلة العربية. فعلى الصعيد الاجتماعي تمثلت تلك التحولات بتعزيز الأمن الاجتماعي للعائلة حيث شاعت ظاهرة الزواج اللحمي بفعل تواتر اللقاءات بين الذكور والإناث المتجاورين. كما أنّ المشاركة الجماعية لأعضاء العائلة في تقاسمهم المآسي والأفراح على السواء، عززت عندهم وحدة المشاعر ووحدة «الأيديولوجيا» التي «كان لها أكبر الأثر في تحقيق الوحدة بينهم وتقوية علاقاتهم الاجتماعية والقرابية»[1].

أما على الصعيد الاقتصادي فقد اتسم النشاط الإنتاجي في دائرة التساكن العائلي بطابع الاكتفاء الذاتي؛ حيث كان باستطاعة العائلة الممتدة ـ الموسعة «أن تؤمِّن معظم احتياجاتها بفضل وفرة عدد أفرادها. فكلما كان الإنتاج الزراعي يغطي حاجتها من المواد الغذائية، كان ما تربيه من المواشي كافياً لتزويدها ببعض اللحوم والحليب والألبان والسمون. وكانت نساء الأسرة تتولى عملية تحويلها وصنعها، كما كانت تقوم بغزل الصوف والقطن ودبغ الجلود في بعض الأحيان ولحاجات خاصة، بالإضافة إلى نسج البسط والخيام»[2].

وفيما إذا لم تتوفر بعض الاحتياجات الضرورية الأخرى في النطاق الذاتي للعائلة، فإنها كانت تتأمَّن غالباً، من طريق المقايضة في إطار مجتمع القرية الذي توزعته عدة عائلات سكنت كل واحدة منها في جهةٍ معينة. فالمقايضة كانت سمةً أساسيةً من سمات الاقتصاد الفلاحي البسيط المرتكز إلى المبادلات العينية التي اعتمدتها العائلة أسلوباً في تعاملها مع العائلات «الأخرى في القرية أو الأسواق القريبة منها. كما أمكن، من خلال الحكم العثماني دفع الرسوم والضرائب المتوجبة عيناً من المحصول»[3].

ظلّت العائلة العربية الممتدة ـ الموسعة تشكّل وحدة اجتماعية وإنتاجية وذلك

---

(1) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، مرجع سابق، ص 67.
(2) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية...»، مرجع سابق، ص 137.
(3) زهير حطب: تطور بنى الأسرة العربية...»، مرجع سابق، ص 137.

بفعل استمرار مفاعيل الشروط الحاكمة لتطورها البنيوي. فالاستثمار العائلي سواء في العمل الزراعي أو الحرفي، ظلَّ وظيفة جماعية عززتها أنظمة الاستثمار التي سادت المجتمع العربي عبر مراحل تاريخه المختلفة. ففي المرحلة التي سبقت ظهور الملكيات الخاصة للأراضي أي قبل 1858، كذلك في المرحلة التي أعقبتها، ظلَّت العائلة العربية تقوم كوحدة كاملة وليس كأفراد، بوظائفها الاجتماعية والاقتصادية. فقد «حددت العلاقات الاقتصادية للعائلة الكبرى (العشيرة) كيفية الحفاظ على الثروة»[1]. ويذكر فيليب خوري في حديثه عن العائلات الأعيانية في دمشق، أنّه «في السنوات التي تلت 1860 مباشرة نشأ هناك ميل إلى تسجيل الأراضي الزراعية والعقارات المدينية كأملاك خاصة باسم العائلة كوحدة وليس باسم أي من أفرادها. وأكثر من هذا، ولحماية حيازات الأراضي من المصادرة والتقسم فضَّلت العائلة تخصيص جزءٍ كبيرٍ منها كوقف للعائلة (وقف أهلي)»[2].

وإذا كانت العائلات الأعيانية، لا سيما تلك المقيمة في المدن قد استطاعت عبر لجوئها إلى وسائل متعددة، احتواء النتائج التي كان يمكن أن تترتب على قوانين الأراضي بعد عام 1858، وذلك بسيطرتها على ملكيات واسعة من الأراضي انتزعتها من العائلات الفلاحية في الأرياف الزراعية، فإنّ ذلك لم يغيّر من جوهر العلاقات الإنتاجية التي ظلّت قائمةً على أساس أنظمة المحاصصة الزراعية[3]، وفي إطار المجموعة القروية وتقسيماتها العائلية.

(1) فيليب خوري: «أعيان المدن والقومية العربية»، ترجمة عفيف الرزّاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، 1993، ص 83.

(2) فيليب خوري، المرجع نفسه، ص 83، وللمزيد من التفاصيل حول الملكية الجماعية للعائلة الكبيرة راجع: Daghestani, Kazem: «Etude Sociologique sur la famille Musulmane contemporaine en Syrie», Paris, 1932, p. 190-192.

(3) حول نظام المحاصصة الزراعية راجع: محمد كرد علي: «خطط الشام»، الجزء الرابع، ص 214 ـ 217، وكذلك مسعود ضاهر: «تاريخ لبنان الاجتماعي 1914 ـ 1926»، دار الفارابي، بيروت، طبعة أولى، 1974، ص 242 ـ 243.

فسيطرة العائلات القوية على الأرض لم تلغِ «المجموعة القروية، وإنما أدّت إلى استتباعها واستخدامها»[1]. فقد ظلّت المحافظة على صيغة الاستثمار الجماعي للعائلة، تشكّل الشرط الضروري لتراتبية السلطة عبر توفير قاعدتها المادية المتمثلة بسحب الريوع الخراجية.

ومع دخول المجتمع العربي تحت السيطرة الأجنبية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وعلى الرغم من التطورات التي أصابت بنيته الاجتماعية والاقتصادية بعد إدخال أنماط جديدة من الإنتاج الرأسمالي، استمرت المجموعة القروية، واستمرت معها العائلة الممتدة ـ الموسعة تمثل ركيزة النظام القرابي، فقوانين الملكية العقارية التي صدرت في الفترة الإنتدابية أبقت على الملكية الجماعية للعائلة. وبذلك «فإنّ مشاكل الميراث لم تظهر في ذلك الوقت، ولم تهدد سلامة العائلة ووحدتها. فبعد موت ربِّ العائلة لا تعطى الملكية للأفراد، بل تبقى محصورة في نطاق العائلة. ومنذ الولادة يكون للوليد الجديد حقّ المشاركة في الملكية الجماعية لعائلته، إذ يشارك، بعد بلوغه سنّ الرشد، مع أبيه وإخوته وأقربائه في السيطرة على ملكية العائلة والإشراف عليها»[2].

على قاعدة الملكية الجماعية حافظت العائلة العربية على بقائها وحدة اجتماعية إنتاجية ترتكز إلى عصبية عائلية «مبنية على رابطة الدم. إلاّ أنّ هذه الرابطة بدورها مبنية في الأساس على وحدة الملكية والتكامل العضوي أو وحدة الإنتاج والاستهلاك والدفاع عن المصالح، أو كونها مركزاً للنشاط الإنساني، وعلى تقسيم العمل والتخصص حسب الجنس والعمر، وعلى التواكل الاقتصادي»[3].

أظهرت دراسة لروبير كراسويل حول بلدة «بقسميا» في جبل لبنان، استمرار

(1) Latran, André: «La Vie Rurale en Syrie et au Liban», Beyrouth, 1936, p. 213.

(2) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، مرجع سابق، ص 51.

(3) حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر...»، مرجع سابق، ص 175.

الشراكة العقارية حتى أواخر الخمسينات من القرن العشرين. فمن أصل 384 شخصاً مسجلة أسماؤهم في السجل العقاري كان هناك[1]: (102) حالة شراكة بين شخصين، (28) حالة شراكة ين ثلاثة أشخاص، (14) حالة بين أربعة أشخاص و(8) حالات بين خمسة أشخاص. ويذكر كراسويل أنّ «التشابك الغريب في الأملاك العقارية الذي تدل عليه هذه الحالات يتجلى أيضاً، وعلى نحو أدق، حين ندرك أنّ هذه الملكيات لا تتناول من جهة سوى (408) قطع (أي 20٪ من المجموع تقريباً)؛ وأنّ ليس هناك من جهة أخرى، سوى (320) ملاّكاً في كل البلدة»[2].

أما حالات الشراكة بين الأقارب فتوزعت على الشكل التالي[3]:

(7) حالات شراكة تربط أعماماً وأحفاداً من جهة الأب، (5) حالات تتناول شراكة ميراث بين أب وأحد أبنائه، (30) حالة ميراث بين إخوة وأخوات، حالة واحدة تتشارك فيها أم وأولادها وأحفادها، وحالتان ملكية مشتركة بين الزوج والزوجة.

وفي بلدة بريقع التابعة لمحافظة النبطية الحالية في جنوب لبنان، تمَّ العثور على وثيقة ملكية عقارية لا تحمل اسم مالك، وإنما هي عبارة عن «فسحة مشتركة» أو «بهو دار» تعود لعائلة آل مراد، وهي إحدى عائلات البلدة الرئيسية. والفسحة المذكورة كانت ساحة لدار العائلة الرئيسية، وكانت محاطة بسلسلة من البيوت المتلاصقة والمبنية على شكل «هلال» أو «قوس» شأن سائر الأبنية العائلية التي عرفتها العائلة العربية التقليدية[4]. كما تجدر الإشارة إلى أنّ في بلدة

(1) روبير كراسويل: «القرابة والملكية العقارية في الريف اللبناني»، ترجمة ميشال أبي فاضل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص 137.

(2) المرجع نفسه، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 137.

(4) من محفوظات السجل العقارية ـ الدائرة العقارية ـ صيدا رقم العقار (42) التابع لمنطقة بريقع العقارية.

بريقع المذكورة هناك مشكلة قائمة حتى اليوم تتمثل بوجود أكثر من ألف دونم لا تزال ملكيةً عائليةً جماعية لعائلة آل سعد، وهي عائلة يصل عدد أفرادها إلى حوالى 300 شخص. وتكمن المشكلة في مسائل القسمة والفرز وتراخيص البناء وغير ذلك[1].

يمكن القول إنّ العائلة العربية بقيت عائلةً الممتدة حتى أواسط القرن العشرين؛ بحيث استمرت علاقات القرابة تقوم، ليس فقط بين الأهل والأولاد، وإنّما ظلّت تتعدَّاهم إلى الجدّ والجدَّة والأحفاد والاخوة والأخوات وأبناء العمومة والخؤولة وغيرهم. فوجود العائلة الممتدة «هو أن تعيش أجيالٌ ثلاثة تحت سقف واحد: أهل الزوج، والأخوات والاخوة، بالإضافة إلى الزوج والزوجة والأبناء والبنات، وربما غيرهم من الأقرباء، فتتداخل علاقاتهم وتتشابك مصالحهم وممتلكاتهم»[2].

أظهرت دراسة اجتماعية حول تركيب الأسرة العراقية أنّ نسبة العائلات الممتدة في العراق كانت 82٪ حتى عام 1940؛ في حين لم تسجل العائلات النووية سوى 18٪ في العام نفسه[3].

غير أنّ ثمة تطوراً نوعياً بدأ يطرأ على بنية العائلة العربية منذ بداية الخمسينات من القرن الحالي أي في المرحلة التي شهدت اتساعاً ملحوظاً في حركة التصنيع ونمواً متزايداً في التعليم وفروعه، وكذلك اتساع دائرة التوظيف في القطاعين العامّ والخاص.

أسهمت هذه التطورات في تخفيف مفاعيل الشروط الاجتماعية والاقتصادية، التي شكّلت في السابق الأسس البنائية للعائلة الممتدة، وأدّت، بالتالي، إلى تفكيك بنيتها وتحويلها إلى عائلة «نووية» أي إلى، أسرةٍ صغيرة تتألف من الأب والأم

(1) حديث مع المحامي الأستاذ محمد سعد الذي يسعى لمعالجة هذه المشكلة وإيجاد حلول لمشاكل القسمة والفرز وتراخيص البناء.

(2) حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر...»، ص 193.

(3) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، ص 82.

والأولاد الصغار، وتسكن عادة، في بيتٍ واحد مستقلة عن الأهل. ففي أواخر الستينات كشفت الإحصائيات الاجتماعية أنّ غالبية الزوجات اللواتي تزوجن في الستينات لم يسكنّ أبداً مع أهل الزوج. ففي عمّان كانت النسبة 70٪، ودمشق 59٪، وطرابلس (لبنان) 52٪، وبيروت 75٪، وقرية بوارج في لبنان 67٪، وقرية أرطاس في فلسطين 46٪[1]. أما الزوجات اللواتي تزوجن وسكنَّ مع أهل الزوج، فكنَّ، حسب الدراسة نفسها، وفقاً للنسب التالية[2]: دمشق 24٪، عمَّان 23٪، بيروت 19٪، طرابلس (لبنان) 12٪، أرطاس (فلسطين) 48٪.

اختلفت النسب بين العائلات الممتدة والنووية تبعاً للموقع الاجتماعي من جهة، ولمكان إقامة العائلة في المدينة أو في الريف من جهة أخرى. ففي العراق كانت نسب العائلات عام 1975 على الشكل التالي[3]: 34٪ عائلات ممتدة مقابل 66٪ عائلات نووية. وفي المناطق التي تسكنها فئات مهنية ومثقفة كانت ترتفع فيها نسبة العائلات النووية كثيراً. ففي منطقة المنصور تشكّلت العائلات النووية 91٪، وفي منطقة المأمون 86٪، وفي منطقة القادسية 75٪، وفي حي جميلة ببغداد 66٪[4]. أما في المناطق والأحياء الشعبية فقد انخفضت كثيراً نسبة العائلات النووية لترتفع بالمقابل، نسبة العائلات الممتدة. فقد سجّلت الإحصائيات في العراق عام 1970 الأرقام التالية[5]: عائلات نووية 11٪ فقط في مدينة الثورة، 13٪ في مدينة السلام، 15٪ في مدينة الحرية. في حين كانت العائلات الممتدة في الأحياء الشعبية: 89٪، 87٪، 85٪ وذلك لمدن الثورة، السلام، الحرية على التوالي.

صحيح أنّ تحولاً جوهرياً أصاب بنية العائلة العربية، ونقلها تدريجياً من عائلة ممتدة إلى عائلة نووية، إلا أنّ هذا التحول لم يلغِ تماماً علاقات القرابة العائلية، بل

(1) حليم بركات، المرجع السابق، ص 194.
(2) المرجع نفسه، ص 194.
(3) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، مرجع سابق، ص 82.
(4) المرجع نفسه، ص 116.
(5) المرجع نفسه، ص 116.

على خلاف ذلك، فإنّ ثمة نزعات ومظاهر سلوكية ما تزال تفعل فعلها المؤثر في إعادة إنتاج العلاقات القرابية في غير منطقة من المناطق العربية. أما أبرز هذه المظاهر فهي التالية[1]:

1 ـ ميل واضح للتقارب السكني بين الأنسباء في حيٍّ واحد أو منطقة واحدة.

2 ـ توثيق علاقات القرابة بين الأنسباء، حتى في حالات التباعد السكني. فما زالت هناك مناسبات عديدة تشكل حوافز للتقارب العائلي منها: مناسبات الأعياد، والأعراس، والوفاة، وحفلات الولادة، والختان، وغير ذلك من الحوافز العائلية الجامعة.

3 ـ تشكّلات السلطة في سائر أنحاء المجتمع العربي، ما زالت تعتمد النفوذ العائلي كأحد أبرز الأسس التي تدخل في عملية انبناء السلطة. فالتكتلات العشائرية والعائلية ما زالت ظاهرةً بارزة في غير قرية ومدينة عربية. ففي لبنان أظهرت الإحصائيات أنّ هناك حوالي (500) جمعية عائلية مسجَّلة في وزارة الداخلية والشؤون الاجتماعية في الستينات من القرن العشرين.

4 ـ ظاهرة الزواج اللحمي، صحيح أنها لم تعد تشكّل قاعدة اجتماعية ثابتة، إلاّ أنها ما تزال تشكل نموذجاً مفضلاً في بعض الأوساط القرابية.

الزواج الداخلي:

شكَّل الزواج الداخلي، أي داخل نطاق عائلة العَصَب، إحدى أهمّ الدعائم الأساسية للتماسك الاجتماعي بين أعضاء المتكوّن القرابي. برزت هذه الظاهرة خصوصاً في المرحلة التي أعقبت صدور قوانين الأراضي العثمانية (1858)، واستمرت حتى أواسط القرن العشرين تمثل سمةً مميزة للمجتمعات الريفية والحضرية على السواء.

(1) حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر...»، مرجع سابق، ص 195.

إرتكز الزواج اللحمي على مبدأ الأفضلية المطلقة للاقتران من بنت العمّ[1]. وقد شاع هذا النمط وغدا قاعدةً رئيسة لنظام الزواج في المشرق العربي، وترسَّخ إلى درجة يحق فيها لابن العمّ الزواج من بنت عمه دون أية شروط أو قيود، كما يحق له منعها من الزواج من خارج الدائرة القرابية، وسمّي هذا الحق بـ «النهوة»[2]. كما أنّ التقاليد والأعراف الاجتماعية أعطت أهل الفتى المرشَّح للزواج حق اختيار شريكته من بين الأقارب، وهذا ما يسمى بالزواج «المرتَّب» (Le Mariage Arrangé)، نظراً لقيام الأهل بترتيبه. وقد أرست هذه الظاهرة دعائم السلطة العائلية التي يمثلها الأب أو رئيس القرابة أو الحمولة[3].

وجد شاكر مصطفى سليم في دراسته لقرية «الجبايش» في أهوار العراق في مطلع الخمسينات من القرن الحالي، أنه من أصل (120) أسرة[4] تؤلف القرية، كانت مسألة الزواج الداخلي وفقاً لما يلي[5]:

38,4٪ من رجال الجبايش متزوجون من بنات عمومتهم.

51,2٪ حالات زواج ضمن الفخذ الواحد.

62,2٪ حالات زواج ضمن الحمولة الواحدة.

80٪ ضمن العشيرة.

82٪ داخل القرية.

وأظهرت دراسة أخرى أجريت على قرية فلسطينية في نهاية الربع الأول من

---

(1) Chevalier, Dominique: «La Société du Mont-Liban au l'Époque de la Révolution industrielle en Europe», Geuthner, Paris, 1971, p. 66.

(2) شاكر مصطفى سليم: «الجبايش: دراسة أنتروبولوجية لقرية في أهواز العراق»، مطبعة العاني، بغداد، طبعة ثانية، 1970، ص 121.

(3) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، مرجع سابق، ص 60 و62.

(4) الأسرة هنا تعني الأسرة الصغيرة المؤلفة من أب وأم وأولادهما.

(5) شاكر مصطفى سليم: «الجبايش...»، مرجع سابق، ص 119 ـ 121.

القرن العشرين أنّ 13٪ من زيجات القرية البالغة 264 زيجة كانت من بنت العمّ[1]. وفي بيروت كشفت دراسة لجميع عقود الزواج المسجَّلة في سجلات المحكمة الشرعية السنّية عام 1936، أنَّ 7٪ منها كانت من بنت العمّ؛ في حين ارتفعت هذه النسبة إلى 11٪ عام 1956[2]. وفي الريف اللبناني سجّلت نسبة الزواج من بنت العمّ 18٪ في مطلع الستينات؛ في حين لم تسجل هذه النسبة في منطقتي الغبيري والشيّاح من ضواحي العاصمة بيروت سوى 11٪ بين المسلمين (معظمهم من الشيعة)، و3٪ فقط بين المسيحيين[3].

وفي دراسته لِ (110) عقود زواج في قرية «بقسميا»، وهي قرية مسيحية في جبل لبنان، توصل روبير كراسويل إلى النتائج التالية[4]:

2٪ تزوجت الفتيات أبناء عمّ من الوجه الأول (لزم).

9٪ تزوّجْن أبناء عم (غير لزم) بينهن وبين أزواجهن فروق في الأجيال.

24٪ تزوّجْن أقرباء آخرين من جهة الأب.

أما في بلدة دير دوريت في منطقة الشوف (جبل لبنان)، وهي قرية مسيحية، فقد تبيَّن أنه من أصل 87 عقد زواج، كانت حالات الزواج القرابي على الشكل التالي[5]: 6٪ بين أبناء عمّ (لزم)، 21٪ بين أبناء عمّ (غير لزم)، 38٪ بين أقرباء آخرين من جهة الأب.

وفي نهاية السبعينات كشفت دراسة ميدانية لعينة من عائلات العاصمة الأردنية عمّان أنّ 20٪ من الزيجات كانت بين الأقرباء. وفي العاصمة السورية دمشق وجد صفوح الأخرس أنّ 232 حالة من أصل 400 حالة زواج توافق فيها مكان ولادة الزوج

(1) حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر...»، ص 202.
(2) المرجع نفسه، ص 202.
(3) المرجع نفسه، ص 202.
(4) كراسويل: «القرابة والملكية العقارية في الريف اللبناني»، مرجع سابق، ص 118 ـ 119.
(5) المرجع نفسه، ص 119.

مع مكان ولادة الزوجة. كما أشارت النتائج إلى أنّ 87,6٪ من الأزواج المولودين في دمشق كانت زوجاتهم من دمشق، وأنّ 57,2٪ من الأزواج المولودين في ريف دمشق كانت زوجاتهم أيضاً من ريف دمشق نفسه[1].

إرتبط الزواج الداخلي، أي داخل الدائرة القرابية الواحدة، بشكل عام، بواقع الإنتاج والعلاقات الإنتاجية السائدة؛ إذ في الوقت الذي شكّلت فيه العائلة وحدة اجتماعية وإنتاجية كان الزواج اللحمي أحد الشروط الأساسية لاستمرار الإنتاج العائلي من جهة، ولتوفير الوسائل الفعَّالة «لتلافي الانقسامات بين الأشقاء»[2] من جهة أخرى.

أعارت العائلة الممتدة ـ الموسعة أهميةً بالغةً للزواج الداخلي بهدف المحافظة على ملكياتها العقارية وبالتالي، على قوتها الإنتاجية. وكثيراً ما كانت هواجس المحافظة على الملكية تدفع بالعائلة إلى إحداث توازنات في علاقاتها الخارجية مع العلاقات الأخرى؛ إذ في الوقت الذي تحصل فيه حالات زواج خارجي كان عدد النساء اللواتي يدخلْن العائلة متقارباً مع عدد نسائها اللواتي يتزوجن من خارجها. ومعنى ذلك أنّ حجم الملكية الذي تفقده العائلة بسبب زواج بعض نسائها من رجال من خارج الدائرة القرابية، تعود فتعوضه بالزواج من نساء من عائلات أخرى تدخلها إلى العائلة من أجل المحافظة على التوازن في الثروة؛ وذلك في مجتمعٍ يعترف للمرأة بحقها في الوراثة والتملك العقاري[3].

كما ينطوي الزواج الداخلي على أبعاد أخرى، فهو إلى جانب حماية الثروة العقارية لدى الجبّ العائلي، يعمّق علاقات القرابة على أساس رابطة الدّم، الأمر

(1) محمد صفوح الأخرس: «تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية»، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976، ص 277.

(2) كلود دوبار، سليم نصر: «الطبقات الاجتماعية في لبنان. . .»، مرجع سابق، ص 48.

(3) راجع الجدول الملحق عند روبير كراسويل «القرابة الملكية. . .»، مرجع سابق، ص 154 ـ 155.

الذي يزيد من قوة العصبية القرابية، والتي على أساسها، يتحدّد موقع الجبّ العائلي على صعيد النفوذ الاجتماعي والسلطة. فهذا الزواج كثيراً ما كان يتم بين رجل وامرأة من الفئة أو المهنة الاجتماعية عينها، ويبقى محصوراً في النطاق العائلي الداخلي، وأحياناً داخل مجتمع القرية دون أن يتعدّى ذلك إلاّ في حالات قليلة ونادرة[1].

أما الزواج الخارجي فغالباً ما كان يأخذ أبعاداً اجتماعية وسياسية. فقد تلازم مع التراتبية الاجتماعية للعائلة، وارتدى في أغلب الأحيان وجهاً طبقياً واضحاً. ففي حديثهما عن الزواج في نابلس (فلسطين) في مطالع القرن العشرين، يذكر مؤلفا كتاب «ولاية بيروت» أنه في نابلس «تفترق طبقات المسلمين عن بعضها في مسائل الزواج إفتراقاً محسوساً. ولهم في ذلك حالات خصوصية. ولقد كانت العادة في نابلس أنّ الأسر المعروفة بشرفها لا تزوج إلا بعضها ولا يمكن لأحد أن يتزوج بابنة شريفة إلا إذا كان من تلك العائلات؛ حتى لو كان غنياً وصاحب ثروة فلا يحق له أن يأخذ ابنة إحدى الأسر المعروفة النسب ما لم يكن هو معروف النسب منذ مئتي سنة. وكانوا يراعون هذه العادات مراعاة تامة. وكان الغلو يشتد أحياناً بينهم حتى أنّ بعض الأسر كانت تحصر تزويج بناتها بأفرادها الذكور فقط متمسكين بتقاليدهم ومحافظين عليها شديد المحافظة»[2]. يضيف المؤلفان أنّ العادة المتبعة في نابلس هي «تزويج أفراد كل طبقة من بعضها. فالنابلسيون يراعون هذه التقاليد تمام المراعاة»[3].

وإذا كان الزواج قد شكّل أحد مرتكزات التوازن الاجتماعي المتمثل بالمحافظة على مستوى النسب العائلي من جهة، وعلى الموقع الاقتصادي

---

(1) Chehab-ed-Din, Saïd: «La Géographie Humaine de Beyrouth», Mise-au-jour, Beyrouth, 1960, P. 291-300, et aussi: Chatila Khaled: «Le Mariage chez les Musulmanes en syrie et au liban», Les Presses Modernes, Paris, 1933, P. 90-98.

(2) محمد رفيق بك، محمد بهجت بك: «ولاية بيروت»، الجزء الأول، دار لحد خاطر، بيروت، طبعة ثالثة، 1987، ص 124.

(3) المرجع نفسه، ص 124.

الذي تحتله العائلة من جهة أخرى، فإنّ ثمة أهمية بالغة تترتب على مسألة التزاوج بين العائلات، وتتجسَّد بإتساع العلاقات القرابية بينها من طريق المصاهرة، وهي علاقات اجتماعية ـ سياسية عادة ما تتخذ شكل الكتلة أو الحلف. وتبعاً لحجم وقوة هذا الحلف القرابي يتحدد موقع العائلات المنخرطة في شبكة التحالف على صعيد السلطة وتمثلاتها المختلفة في الإدارات الرسمية، والوظائف، والتمثيل البرلماني، والوزاري وغير ذلك. من هنا «كان الزواج لا يتعدى العائلات بل يتم غالباً بين أبناء تلك العائلات حسب مستواها المادي والسياسي»[1]. ويذكر مسعود ضاهر أنَّ الوجه الطبقي استمر يشكل أبرز سمات الزواج في لبنان في مرحلة الانتداب الفرنسي والمراحل اللاحقة. فالبناء الطبقي ظلَّ «متماسكاً اقتصادياً عبر الأجيال، وتكدَّست تلك الثروات التي كانت تضاف إلى بعضها بالزواج، لتجعل من بعض الأسر اللبنانية، في المدينة والريف، عائلات ذات ملكيات عقارية كبيرة وأموال وافرة، حافظت عليها طيلة أيام الانتداب ولا زالت حتى اليوم. ومن الملاحظ أنّ أياً من العائلات الغنية في لبنان لم تفقد ثرواتها بسبب المصاهرة»[2].

وممَّا تجدر الإشارة إليه أنّ ثمة مفاهيم عشائرية ما زالت تطبع الزواج الخارجي في غير منطقة عربية، لا سيما في أماكن التجمعات العشائرية في شمال العراق، ودلتا الفرات، وبادية الشام وغور الأردن، فقد نشأت بفعل المصاهرة المتبادلة بين العشائر أحلاف قوية أسهمت في تعزيز النفوذ العشائري الاجتماعي والسياسي. وكانت هذه المصاهرة ترتدي أهمية خاصة وتكتسب «أبعاداً اجتماعية عندما تتم بين عائلات حاكمة توطد ترابطها وتجعل منها جبهة واحدة في صراعها على تملك فائض الإنتاج الاجتماعي»[3]. فكثيراً ما كان التزواج بين العشائر والعائلات يتخذ شكل التحالف السياسي ويستند إلى دوائر

(1) مسعود ضاهر: «تاريخ لبنان الاجتماعي 1914 ـ 1926»، مرجع سابق، ص 234.

(2) المرجع نفسه، ص 234.

(3) مسعود يونس: «الملكية والعلاقات العائلية في جبل لبنان إبَّان حكم الإمبراطورية العثمانية»، رسالة دبلوم دراسات عليا غير منشورة، معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، أيار 1975، ص 28.

هرمية من الأتباع والمؤيدين بدءًا من الدائرة القاعدية في أحياء المدن والأرياف[1]، مروراً بسلسلة من المناصب والوظائف وصولاً إلى القطاع الرأسي للسلطة عبر مؤسساتها التشريعية والتنفيذية وغيرها.

العلاقات القرابية والسلطة:

استحوذ موضوع العلاقة بين العائلة كمُتكوّن قرابي والسلطة، على اهتمام الكثير من العلماء والباحثين الاجتماعيين، وفي مقدمتهم ابن خلدون الذي عزا مسألة التملّك والغلبة والسلطة إلى توفر شرطها الأساسي المتمثل بقوة العصبية الناشئة. لكن هذه العصبية، حسب ابن خلدون نفسه، تخضع في سيرورتها إلى جدلية متواصلة تنشأ عن صراع العصبيات المتعددة[2]. أما المراحل التي تقطعها العصبية القرابية، منذ نشأتها إلى تطورها فانهيارها، فهي التالية[3]:

1 ـ حينما يكون الحسب متفوقاً على النسب تكون العصبية في درجة التحامها القصوى.

2 ـ إلاّ أنّ هيمنة الحسب كضابط للمتكوّن القرابي (العائلة) لا تستمر أكثر من أربعة آباء أي خمسة أجيال.

3 ـ عندما يتحلل الحسب تذوي العصبية وتبدأ بالتحلل ولكن تدافع عن نفسها ليس فقط على مستوى الصراع بل على المستوى المتكوّن، إذ تحاول

(1) حول التزاوج بين العائلات وعلاقات السلطة راجع: Weulersse, Jacques: «Paysans de Syrie et du Proche-orient», Gallimard, Paris, 1946, P. 116-117.

(2) للمزيد من التفاصيل حول مفهوم ابن خلدون لجدلية العلاقة بين العصبية الاجتماعية والسلطة، راجع دراستنا: «المدارس التاريخية الكبرى: دراسات نظرية في مناهج البحث وفلسفة التاريخ»، مطابع مكتبة الفقيه، بيروت، طبعة أولى، 1995، ص 137 ـ 163.

(3) محمد حسين دكروب: «السلطة والقرابة والطائفة عند موارنة لبنان»، المؤسسة الجامعية، بيروت، طبعة أولى، 1981، ص 94 ـ 95، وأيضاً: نظير الجاهل: «مفهوم العصبية عند ابن خلدون»، محاضرات، معهد العلوم الاجتماعية، بيروت، 1977.

الالتحام على مستوى علاقات النسب.

4 ـ يصبح النسب المتواصل أولاً مبدأ العصبية ويسمح للمتكوّن العصبي أن يضمَّ إليه عدداً أكبر فيقوى عددياً ولكنه يضعف من ناحية اللحمة.

5 ـ ثم يبدأ النسب المتواصل بالاضمحلال إذ يضيع عندما يكبر عدد المتكوّن العصبي فيصبح النسب البعيد مبدأ اللحمة، لكنها لحمة واهنة وضعيفة.

على قاعدة هذا المفهوم الخلدوني لمراحل العصبية، فإنّ السلطة الأقوى داخل المتكوّن القرابي إنما تكون في «عصبية الجبّ الأقوى». ولما كانت العصبية تعني القوة، فإنّ عدد الذكور في الجبّ العائلي كان العنصر الأساسي في تبوّأ الجبّ مركز الزعامة والسلطة، من هنا كانت العائلة العربية التقليدية هي عائلة أبوية ترتكز في علاقاتها الداخلية إلى «نظام متماسك وموحّد تُمارس فيه السلطة من قبل الذكور»[1].

ترسخت مسألة تمجيد الذكور تاريخياً عند العرب، وأضحت سمة اجتماعية مميزة رافقت حياتهم منذ القدم. وقد ارتبطت هذه المسألة ارتباطاً وثيقاً بمسألة القوة التي كانت حاجة أساسية اقتضتها ظروف المجتمع العربي في مرحلةٍ لم يكن فيها للقوانين من فعالية على صعيد تنظيم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. فأراضي «الحمى» مثلاً التي سادت في المجتمع القبلي قبل الإسلام وبعده، كانت تتطلب القوة القبلية لحمايتها من هجمات أو تعديات القبائل الأخرى[2]. واستمرت القوة سلاحاً مهماً لجأت إليه الجماعات القبلية والعشائرية العربية في محاولتها للسيطرة على أراضي المشاع التي ظلّت سائدة في مختلف أرجاء المشرق العربي حتى أواسط القرن العشرين. وقد لاحظ دنيس دي ريفواير (Rivoyre) الذي زار عشائر المنتفق في العراق، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أنّ كل

(1) إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، مرجع سابق، ص 50.

(2) حول الصراع القبلي على أرض «الحمى» راجع: محمد علي نصرالله: «تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام»، دار الحداثة، بيروت، طبعة ثانية، 1985، ص 44 ـ 48.

شيء لدى العشائر كان «يُقام ويُعمل من أجل الحرب، وكان التنظيم الاجتماعي تنظيماً عسكرياً بالدرجة الأولى»[1].

أضحت القوة معياراً مهماً للتراتبية القبلية أو العشائرية أو العائلية في سُلَّم السلطة الاجتماعية والسياسية. وقد كانت «للبسالة العسكرية داخل الأحلاف قيمة كبرى، وكان المقاتلون من رجال العشائر يحتلون مرتبة مميزة. وكذلك فقد كانت الزعامة السياسية أيضاً تميل إلى أن تنتقل إلى شرعية امتلكت القدرة على ممارسة الحرب»[2].

تعززت مكانة الذكور في العائلة من خلال جملةٍ من الأعراف والتقاليد الراسخة. ففي مناسبة زواج أحد أفراد العائلة كانت تقام حفلة زفاف تستمر فترة أسبوعين أو أكثر، يلتقي في المناسبة أبناء العائلة بشكل خاص وأهالي القرية أو الحي بشكل عام. وكان التعبير عن هذا اللقاء يتمثل بـ «الدبكة» حيث تتشابك الأيدي بدليل التضامن، وتتشكّل حلقة دائرية من الفتيان والفتيات الذين يقومون بحركات منتظمة تعكس فرحهم وتماسكهم.

كانت هذه العادات تتكرر في مناسبات مختلفة مثل الختان الذي كان يعني إضافة ذكرٍ جديد إلى ذكور العائلة، وأنّ هذا الذكر سيكون عنصر قوةٍ للعائلة في المستقبل. وفي الأوساط الريفية ساد تقليد حتى وقت قريب، أنه إذا تقدّم اثنان أو أكثر من الفتيان لطلب يد إحدى الفتيات، كان الذي يرفع «العَمدة» في ساحة القرية هو الذي يفوز بالزواج من الفتاة المذكورة. وربما كان هذا المفهوم للقوة على علاقة ببروز سلطة «شيخ البلد» أو «العُمدة» في مصر، والذي مثّل رأس الهرم السلطوي في مجتمع القرية الريفية، فهو الذي يأمر بتجنيد الفلاحين لإصلاح الجسور، وهو الذي يجمع ضرائب الميري ويسلمها للدولة، وهو بالتالي، الناظم لعلاقات الأسر الريفية عبر توزعها المسؤوليات الجماعية للعمل الزراعي. وكان شيخ القرية أو «العُمدة» يشرف أيضاً على عملية التوزيع

(1) Rivoyre, Denis De: «Les vrais Arabed et leurs pays», Paris, 1884, P. 175.

(2) حنا بطاطو: «العراق: الطبقات الاجتماعية...»، مرجع سابق، ص 94

الدوري لأراضي القرية بين العائلات القائمة فيها[1].

إنّ تمجيد الذكر كعنصر قوة في العائلة أمرٌ كرَّسته، ليس فقط الأعراف والتقاليد الاجتماعية العربية، وإنما أيضاً أقرته الأعراف الإسلامية في تنظيمها لمسائل الميراث والوراثة. وحسب هذه الأحكام، ينال الذكر ضعف ما تناله الأنثى [«وللذكر مثل حظ الأنثيين»][2]. صحيح أنّ هذا النظام تعرض لتحديات في الفترة الأخيرة حيث أقرَّت القوانين المدنية مساواة تامة بين الرجل والمرأة في موضوع الوراثة، لكن العرف الإسلامي ما يزال سائداً في أكثر المناطق العربية والإسلامية.

ارتبطت مسألة تمجيد الذكر بأشكال الملكية العقارية وبأنظمة استثمار الأراضي الزراعية. «ولما كانت الأرض ملكاً لمن يزرعها كان المقام الأول في تملكها للعائلات الكبرى، ولا سيما تلك التي تضمُّ أكبر عددٍ من الأبناء. وتمكنت تلك العائلات بالفعل من إرساء سلطتها السياسية على نحوٍ أوسع، بحيث إنّ هذه السلطة كانت تتجلى في اتخاذ القرارات داخل البلدة. وللأسباب نفسها كانت العائلات التي تضمُّ نسبةً مرتفعة من الذكور تحظى بسلطة مماثلة»[3].

وقد بدا واضحاً في سائر أنحاء المجتمع العربي «أنّ العائلات المتفوقة عقارياً واقتصادياً واجتماعياً، هي العائلات الأوفر عدداً، والتي تضم العدد الأكبر من الذكور»[4].

شكَّلت القوة الذكورية أحد أبرز المعايير التي استند إليها مبدأ إعادة التوزيع

(1) محمد عودة: «الفلاحون والدولة: دراسات في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للمجتمع التقليدي»، دار النهضة العربية، بيروت، 1983، ص 37.
(2) القرآن الكريم: سورة النساء، الآية (11).
(3) كراسويل: «القرابة والملكية العقارية في الريف اللبناني»، مرجع سابق، ص 138.
(4) المرجع نفسه، ص 14.

الدوري للأراضي المشاعية في المجتمع العربي. فحتى أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين كانت عملية إعادة التوزيع للأراضي تتم إمّا على أساس «وحدات المدخلات ـ أي وفقاً لعدد الحيوانات أو المحاريث التي تمتلكها أسرة ما، أو وفقاً لمساحة الأرض (مقاسة بالأفدنة) التي يفترض أنها تستطيع زراعتها ـ أو على وحدات الاستهلاك، أي الأسر أو العشائر»[1].

استغلت السلطات الانتدابية البريطانية والفرنسية إبَّان سيطرتها على البلاد العربية، وجود أراضي المشاع، ووظّفتها في سبيل جذبها واحتوائها لشيوخ العائلات وأعيان المدن والأرياف بهدف موالاتهم لسياستها. فقد شاع في هذه الفترة نوعان رئيسيان من أنظمة المشاع، في كل منهما كانت أراضي القرية الخاضعة للاستثمار العائلية الجماعية (باستثناء البساتين والحدائق) تُقسَّم إلى أقسام ذات طابع متجانس نسبياً ـ ثلاثة أو أربعة أقسام في العادة ـ ثم عندئذٍ يعاد توزيعها بصورة دورية تكفل لكل من يمتلك نصيباً، سواء أكان شخصاً أم مجموعة أشخاص، أن يحصل على قطعة في كل قسم[2]. إلاّ أنّ المبدأ الذي كان يتم بمقتضاه تخصيص الأرض كان متفاوتاً. فحسب النظام الأول الذي يسميه «فاليرس» (Weulersse) «النظام القديم»[3]، والذي يسميه «فايرستون» (Firestone) «النظام المفتوح»، كان يجري توزيع قطع الأرض على الأسر تبعاً لعدد الذكور[4]، أو لعدد المحاريث التي يمتلكها كل منها ـ أو بعبارة أخرى، على أساس تعريف محلي ما للناتج الزراعي، سواء من حيث قوة العمل أو الأدوات أو كليهما، فأي زيادة أو نقصان في عدد مثل هذه الوحدات كان

(1) روجر أوين: «الشرق الأوسط في الإقتصاد العالمي 1800 ـ 1914»، ترجمة سامي الرزّاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، 1990، ص 372.

(2) المرجع نفسه، ص 357.

(3) Weulersse, Jacques: «Paysans de Syrie et du Proche-orient», op.cit, P. 99-109.

(4) ذكر «نذَّاب» أنّ عملية التوزيع الدوري لأراضي القرية الفلسطينية كانت تتم بين العائلات عن طريق «القرعة». راجع نذَّاب: «العلاقات الزراعية في بنيان الإقتصاد الفلسطيني قبل الحرب العالمية الأولى وحتى أواخر العشرينات»، صامد الاقتصادي، العدد 17، حزيران ـ (يونيو) 1980، ص 25.

يعني زيادةً أو نقصاناً في عدد الأنصبة المستحقة»[1].

وحسب النظام الثاني، الذي عُرف بنظام «الأنصبة المحددة»، لم يكن التوزيع يتم على أساس وحدات الناتج أي على أساس القوة المنتجة وأدوات الإنتاج، وإنما كانت أراضي القرية تُقسم إلى عددٍ محددٍ وثابت من الأنصبة لا يتغير بمرور الزمن[2]. أتاح هذا النظام للعائلات القوية والتي تضم العدد الأكبر من الذكور بالإحتفاظ بالعدد الأكبر والأفضل إنتاجية من الأنصبة لا سيما تلك الأراضي القريبة من مجاري المياه أو الأراضي السهلية وغيرها، وذلك «أنّ نمط القرابة العربية يتوافق وتملك الأملاك التي تنتج الغلال أكثر مما يتوافق وتملك وسائل الإنتاج»[3]. ولم تلبث الأنصبة التي احتفظت بها العائلة على أساس القسمة أن تطورت فيما بعد إلى ملكية جماعية ثابتة، وباتت تشكل قاعدة قوية لنفوذ العائلة وسلطتها الاجتماعية والسياسية.

كانت الملكية سواء الجماعية منها أم الخاصة بحاجة دوماً إلى سلطة تحميها وتدافع عنها، من هنا ارتبط تطور الملكية العقارية والمحافظة عليها ارتباطاً شديداً بتطور بنى الأسرة العربية. فالنمط الأسري القائم على الإكثار من الإنجاب وخاصة للأولاد الذكور، ظلَّ مقياساً للقوة كوسيلة أساسية لتأمين الحماية للملكية العائلية التي هي ملكية جماعية أو تُستثمر بشكل جماعي.

العصبية العائلية والسلطة:

العصبية العائلية هي نتاج وحدة العلاقات القرابية الناشئة في إطار المتكوَّن القرابي (العائلة). فهي من جهة، تتحدَّد بقوة الإلتحام الداخلي القائم على رابطة الدّم والحسب، ومن جهة أخرى، تُحدّد بوحدة المصالح المادية والاجتماعية والثقافية. وهي بهذا المعنى تمثل «أيديولوجية» العائلة بكل مرتكزات تكونها

(1) روجر أوين: «الشرق الأوسط في الإقتصاد العالمي...»، مرجع سابق، ص 357.
(2) المرجع نفسه، ص 357 ـ 358.
(3) كراسويل: «القرابة والملكية العقارية في الريف اللبناني»، مرجع سابق، ص 140.

النفسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري.

صحيح أنّ علاقات السلطة الداخلية في العائلة هي علاقات بطريركية؛ حيث يعتبر الأب (البطريرك) رأس الهرم العائلي، لكن هذه السلطة تبقى مُسْتَمَدة من العصبية العائلية وليست نتاج فرد واحد بمفرده. فالأب أو شيخ العائلة، وهو عادة الرجل الأكبر سناً في العائلة أو الحمولة[1]، يستمد عناصر سلطته من البناء العائلي. فهو يعكس سلطة جماعية تنتجها العائلة كوحدة قرابية كاملة. فقد كانت المشيخة تمثل مفهوماً للسلطة يجسدها الشيخ، «وكان لقبه ومنصبه قابلين للانتقال إلى الورثة، ولكن ليس بالضرورة إلى الولد الأول، أو البكر، إذ كانت العائلة الحاكمة تختار في العادة من بين أعضائها الرجل الذي يُعتبر أكثر أهليةً للقيادة»[2].

اقتضت مصلحة العائلة أو العشيرة وجود ناظم لعلاقاتها الداخلية والخارجية. فكان هذا الناظم هو الشيخ المسؤول عن القيام بمجموعةٍ من الوظائف الاجتماعية والدينية والسياسية والعسكرية. فهو «ربّ العائلة الذي يُشرف ويدير ملكيتها وأعمالها الاقتصادية، ويوزع العمل على أفراد العائلة ويتحمل احتياجاتهم المادية والمعاشية»، وهم بدورهم يشتركون «بالأعمال الاقتصادية والمهنية التي تتخصص فيها العائلة ويشاركون جميعاً في ملكية وسائل إنتاجها وعقاراتها وأراضيها»[3]. فالسلطة إذن، هي متكوّن عصبي يجد مرتكزاته عبر العائلة كوحدة اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية، وليس «عبر التوارث الرأسي فقط بين النافذين فيها. فالعائلة الإقطاعية أو المقاطعجية هي قاعدة السلطة السياسية في المقاطعات لا الفرد الإقطاعي أو المقاطعجي. وغياب هذا الفرد بالوفاة أو بالقتل، لا يُفقد الأسرة دورها التاريخي في المقاطعة التي تسيطر عليها بل سرعان ما تعزز فرداً من الأبناء أو الأعمام أو الأنسباء لتبوّءِ الدور نفسه،

---

(1) للمزيد من التفاصيل راجع: ماهر الشريف: «تاريخ فلسطين الاقتصادي ـ الاجتماعي»، ص 67، وأيضاً إحسان محمد الحسن: «العائلة والقرابة والزواج...»، ص 50 ـ 51.

(2) حنا بطاطو: «العراق: الطبقات الاجتماعية...»، ص 110.

(3) إحسان محمد الحسن: «المرجع نفسه»، ص 49.

حمايةً للأسرة ومصالحها. وهذا يفسر إلى حدٍ بعيد، أنّ طبقة كبار الملاّكين تنتسب، بجذورها العريقة والاجتماعية المختلفة، إلى عائلات ما زالت تتوارث الزعامة والوجاهة منذ مئات السنين حتى أواسط القرن العشرين دون انقطاع وتفرض سيطرتها على مناطق محددةٍ عُرفت بانتمائها التاريخي إليها»[1].

على هذا الأساس، يتحدد موقع العائلة في سلّم السلطة الاجتماعية ـ السياسية وفقاً لدرجة العصبية التي تتمتع بها باقي العصبيات العائلية الأخرى. أما العناصر التي تشكل مصدر قوة العصبية فأهمها التالية:

1 ـ القوة الذكورية في العائلة المتمثلة بعدد الذكور.

2 ـ حجم الثروة العقارية التي تسيطر عليها العائلة كوحدة ـ اجتماعية ـ إنتاجية.

3 ـ المراكز والوظائف التي تشغلها العائلة من خلال أفرادها، في أجهزة الإدارة والمؤسسات المختلفة (وظائف حكومية).

4 ـ الموقع الديني للعائلة، وممارسة أفرادها لوظائف دينية مختلفة في مجال الإفتاء والقضاء والمحاكم الشرعية ونقابة الأشراف وغيرها.

5 ـ حجم العلاقات القرابية التي تربط العائلة بغيرها من العائلات الأخرى عن طريق المصاهرة والزواج وتبادل المصالح وقيام التحالفات السياسية.

تحدد هذه العناصر مستويات السلطة عبر تشكلها الهرمي؛ إذ إنّ التراتبية المتدرّجة من شيخ العائلة في القرية أو في حي المدينة إلى المقاطعجي في المقاطعة، والأمير في الإمارة، والوالي في الولاية، وصولاً إلى السلطان الأعلى، «هي تعبيرات عن توازن العصبيات المتنازعة على سحب الريع. والملكية هي بهذا المعنى لحظة توازن هذه العصبيات. لذلك في فترات صراعات العصبيات أي انهيار توازناتها يعاد توزيع الملكية على حجم التوازن

---

(1) مسعود ضاهر: «المجتمع والدولة في المشرق العربي»، مرجع سابق، ص 252 ـ 253.

الجديد الذي ينتج عن الصراع. هكذا تصبح المراتبية لحظة توازن للملكية الخراجية تقوم على الغلبة؛ إذ لا تستطيع العصبيات تصفية بعضها بعضاً بل تتحالف ضدَّ بعضها من أجل إعادة تشكيل هذا التوازن»[1].

إنّ مجتمع القرية في الريف، والحي في المدينة، هو عبارة عن توازن عصبيات عائلية محلية. فكان لكل عائلة شيخها الذي يمثل علاقاتها مع باقي العائلات التي تتوزع القرية أو الحي. فالسلطة القروية كانت في أيدي «مجلس الشيوخ» أو «مجلس الاختيارية»[2] الذي يجسد توازن السلطة بين عائلات القرية المتعددة.

تمثلت مهمة «مجلس الشيوخ» بإشرافه على علاقات القرية مع أجهزة السلطة الحكومية، فهو الذي يحدِّد ضريبة الأعشار، ويقوم بتقسيم أراضي القرية ويتولى توزيعها الدوري على العائلات، ويحل مسائل الميراث والزواج وغير ذلك. وقد انبثق عن هذا المجلس «شيوخ الصلح» الذين يساهمون، بدورهم في فضّ الخلافات والنزاعات داخل القرية[3].

عام 1864 لجأت السلطات العثمانية، وفي إطار سياسة الضبط والرقابة الحكومية على الأرياف الزراعية، إلى استحداث منصب «المختار» ليحل محل مجلس شيوخ القرية. فقد أدركت تلك السلطات أنّ ثمة تضارباً في مصالح عائلات القرية بدأ يتفاقم إلى درجة لم يعد بإمكان مجلس الشيوخ المحلي السيطرة على تعقيدات العلاقة بين تلك العائلات، وخاصة في مسألة التوزيع الدوري للأراضي من جهة، وبفعل تطور حاجات داخلية كان يفرضها التوسع في مصالح العائلة أو العائلات المكوِّنة لمجتمع القرية من جهة أخرى.

كان الاستقرار القروي يتهدّد دائماً في ظل استنفار العصبيات العائلية التي

(1) خالد جابر: «السلطة والتوازن»، شؤون فلسطينية، العدد 50 ـ 51، بيروت، 1975، ص 26.
(2) ندّاب: «العلاقات الزراعية في بنيان الإقتصاد الفلسطيني»، مرجع سابق، ص 25 ـ 26.
(3) المرجع نفسه، ص 26.

تنتهي عادة إلى صراعات دموية. لجأت السلطات العثمانية إلى إيجاد سلطة بديلة لسلطة المشايخ تعيد التوازن إلى مجتمع القرية. من هنا كان منصب المختار عبارة عن تطوُرٍ في جهاز السلطة نشأ عن دمج سلطة الشيخ ممثل العائلة أو الحمولة بالمختار ممثل الحكومة.

في الواقع، لم تلغ وظيفة المختار الدور السابق لمجلس شيوخ القرية، وإنما كانت تعكس عملياً قوة العصبية العائلية التي تتوقف عليها عملية إعادة التوازن إلى السلطة المحلية في القرية. فالسلطة السياسية الواقعية هي في يد رئيس الجبّ العائلي الذي ينتمي إليه المختار. ولا تدل تركيبة «المجلس الاختياري» على نفوذ فردي لأحد أعضائه[1]، وإنما على توازن سياسي قائم بين مختلف العائلات المؤلّفة للقرية.

في عهد السيطرة البريطانية والفرنسية على البلاد العربية، استمرت سلطة المختار تُؤسَّس على القواعد نفسها التي تأسَّست عليها في العهد العثماني، فقد حافظت السلطات العثمانية على المواقع التقليدية لشيوخ العشائر وأعيان العائلات، نظراً للأهمية التي يجسدها هؤلاء في تشكيل السلطة القاعدية الواسعة التي يقوم عليها البنيان الهرمي للسلطة عموماً.

ظلَّ المختار يمثل العصبية العائلية الأقوى التي شكَّلت محور التوازن بين باقي العصبيات الأخرى في القرية. وكان الموقع السلطوي للمختار يتعزز من تقديم الوثائق الشخصية المتعلقة بسكان القرية[2]. ومن الناحية الاقتصادية أُسندت إليه مهمة تعيين أعضاء اللجنة المكلفين بتخمين محاصيل القرية وتحديد قيمة الضرائب وإشعار السلطات المختصة في مراكز الأقضية والمحافظات بموعد تلك المحاصيل. كما كان يزوّد تلك السلطات بأسماء الفلاحين الممتنعين عن دفع الضرائب. وكثيراً ما كان المختار يستغل موقعه الوظيفي من أجل زيادة حجم

(1) المجلس الاختياري هو هيئة محلية يرأسها المختار، وتتألف عادة من مجموعة من الأعضاء هم في أكثر الأحيان ممثلون لعائلات القرية أو الحي.

(2) كراسويل: «القرابة والملكية العقارية...»، مرجع سابق، ص 82.

ملكياتها العقارية وثرواته الاقتصادية[1]؛ الأمر الذي جعله يحتل موقعاً مركزياً في الإقتصاد الريفي. ولمّا كان المختار ممثلاً لعائلته بالدرجة الأولى، فكان من الطبيعي أن ينعكس موقعه في رأس السلطة المحلية دعماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً للعائلة التي ينتمي إليها؛ ذلك أنّ التنظيم السياسي القروي الذي تمحور حول منصب المختار في بلدان الهلال الخصيب، ومنصب «العمدة» في مصر، ظلَّ يرتكز إلى مبدأ الوراثة في العائلة التي شغلته؛ الأمر الذي أبقى على بنية النظام القرابي في المشرق العربي بوصفه نظاماً يقوم على إعادة إنتاج العصبيات العائلية ويحدِّد مواقعها التراتبية في سلَّم السلطة الاجتماعية ـ السياسية.

كشفت دراسة لبناء عصبية السلطة في قرية «شمياطس» المصرية، وهي قرية صغيرة بلغ عدد سكانها وفقاً لإحصاء 1960، (2671) نسمة، تعمل أغلبيتهم في الزراعة والمهن المرتبطة بها، أنّ عائلة واحدة تمثل حوالي 40٪ من مجموع العائلات التي تتوزع القرية، تسيطر تاريخياً على القرية، وأنّ أفرادها يشغلون معظم المراكز الإدارية بطريقة تكاد تكون وراثية. وعلى الرغم من أنّ هذه العائلة بدأت تفقد تدريجياً نفوذها الاقتصادي نتيجة لعوامل التفتيت والتوارث، فإنّ نفوذها الاجتماعي والإداري لا يزال مميزاً[2]، وأيضاً العلاقات القائمة بين عناصرها ما تزال ترتكز إلى مدلول قرابي، ممّا أبقى العائلة تسيطر على معظم الأراضي الزراعية في القرية؛ حيث لا تزال الأرض «المثل الأعلى للملكية، وترتبط قيمة القروي من حيث مركزه الاجتماعي والاقتصادي بها»[3].

استمرت العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية تتداخل تداخلاً ملموساً في المشرق العربي. ويتجلى هذا التداخل بعدة مظاهر أبرزها أنّ أراضي العائلة

(1) يذكر كراسويل أنّ قانون المخاتير في لبنان أجاز للمختار تقاضي (75) قرشاً عن كل معاملة رسمية يوقعها، أو تقاضي 25٪ عن القيمة الإجمالية لضرائب القرية. راجع كراسويل، المرجع نفسه، ص 82.

(2) محمود عودة: «الفلاحون والدولة. . .»، مرجع سابق، ص 168.

(3) محمد عاطف غيث: «القرية المتغيرة»، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 14.

مع تفتيتها نسبياً عن طريق الميراث والبيع في بعض الأحيان، لا تزال متجاورة ومتلاصقة باعتبارها كانت تشكل في الأصل مساحة واحدة كبيرة تعود إلى الجدّ العائلي الأكبر. وفي قرية «شمياطس» المذكورة، ظلّت أراضي العائلة المسيطرة تتمتع بمنافذ ري مستقلة وخاصة القنوات ومجاري المياه وأدوات الري التقليدية (السواقي والتوابيت)، وهي تقع في أحواض مسماة باسم الآباء الكبار لفروع هذه العائلة رسمياً في خرائط المساحة حتى اليوم[1].

وفي كثيرٍ من الأنحاء العربية، فإنّ التجاور المكاني بين ملكيات القرابة العائلية قد حَصَر إلى حدٍ بعيد، عملية تداول الأرض كسلعة تُباع وتُشرى داخل الإطار القرابي نفسه. وما تزال هناك، حتى الآن، حماية عرفية وقانونية تقرر أحقية الجار وأولويته في الشراء وفق ما عرف بحقّ «الشفعة»[2].

إذا كانت الملكية العقارية قد شكّلت الأساس المادي لعلاقات القرابة والسلطة في الريف الزراعي، فإنّ الحرفة أو المهنة كانت التنظيم الاجتماعي ـ الاقتصادي للوحدة القرابية في مجتمع المدينة العربية. فالعائلات المدينية عادة ما تسمى باسم الأحياء التي تسكنها[3]، وأحياناً كثيرة بأسماء الحرف التي تزاولها مثل آل حدّاد، ونجّار، ونحّاس، وخيّاط، وبيطار، وآل بستاني، وصبّاغ، ودبّاغ، وخبّاز، وطحّان، وسكّاف، وقبنجي، وسمّان، ولحّام، وحلاّل، وحطّاب،

(1) محمود عودة: المرجع السابق، ص 176.

(2) حول حقّ «الشفعة» راجع: Chaoui, Joseph: «Le Régime Fioncier en Syrie», Thése, Douriez, Lilles, 1928, P. 100-105, وأيضاً: مسعود ضاهر: «تاريخ لبنان الاجتماعي. . .»، ص 203.

(3) من أحياء القاهرة: السيدة زينب، الدرب الأحمر، باب الخلق، الغورية، خان الخليلي، العوسكي، الأزبكية، بولاق، التوفيقية، عابدين، الروضة، الجزيرة، الزمالك، العجوزة، أمبابة، الدقي، الجيزة وغيرها. ومن أحياء دمشق: المهاجرين، التجارة، القصور، الشاغور، الميدان ساروجة، القنوات، المزة، المزرعة، المالكي، أبو رمانة، الطبالة، الصالحية الخ. . . ومن أحياء بغداد: الرصافة (مقر الحكومة) والكرخ (مقر الشعب) وغيرها. . راجع حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر»، مرجع سابق، ص 97.

وفرّان وغيرها[1].

توافق التركيب الداخلي للجماعة الحرفية «مع تركيب الأسرة من جهة باعتبار أنّ معظم العاملين في الحرفة من الأقرباء، ومع تقاليد الفرق الصوفية من جهة أخرى»[2]. وبذلك فإنّ العصبية القرابية تقوم، إضافة إلى روابط الدّم والحسب، على روابط اجتماعية واقتصادية عزّزت التلاحم والتماسك بين أبناء الحرفة الواحدة.

وكما ارتكزت العائلة الريفية إلى علاقات بطريركية داخلية، فإنّ شيخ الحرفة مثّل دور الأب (البطريرك) في وقوفه على رأس الهرم السلطوي في الحرفة. «وللتأكيد على الطابع الأسري للحرف الصناعية، كانت المشيخة في بعض الحرف تنتقل بالإرث من الأب إلى الابن شرط أن يوافق على ذلك معلمو الحرفة، وتمتد فترتها مدى حياته»[3]. أما سلطة شيخ الحرفة فكانت «واسعة تطال كلّ أفراد الصنف إلى درجة يقاصص فيها المذنب بالطرد من الصنف أو بإقفال دكانه، أو بفرض جزاء نقدي، أو بالتشهير به علناً أو بسلعته المصنوعة. ولشيخ الكار وحده الحق «بشد» المبتدئين: هي حفلة يتحول فيها المبتدئون الماهرون الذين اتقنوا الصنعة إلى «معلمين» ويعترف بدخولهم رسمياً كصنّاع في الحرفة، ويجري هذا باحتفال خاص بحضور أعضاء الصنف أو النقابة ومعلميها، تجري فيه مراسيم شبيهة بتلك التي تنقل المبتدىء في طريقة صوفية إلى رتبة درويش»[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 96، وأيضاً: زهير حطب: «تطور بنى الأسرة العربية...»، ص 154.
(2) زهير حطب، المرجع نفسه، ص 147.
(3) المرجع نفسه، ص 147.
(4) زهير حطب: «تطور بنى الأسرة العربية...»، ص 147، وللمزيد من التفاصيل حول التنظيم الداخلي للحرف راجع: أحمد حلمي العلاّف: «دمشق في مطلع القرن العشرين»، أعدّه للطبع وعلّق عليه ووضع فهارسه وقدّم له علي جميل نعيسة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976، ص 150 ـ 159.

إنّ بنية الأسرة العربية سواء أكانت مدينية أم ريفية هي واحدة. وإذا كان ثمة اختلاف فهو أنَّ «تركيب الأسرة في المدينة يختلف كماً وليس نوعاً عنه في القرية، فهي أيضاً عائلة ممتدة مع ميلٍ أوضح نحو النووية. فالأوضاع المهنية والاقتصادية (وهي تجارية وحرفية وليست صناعية ثقيلة) اقتضت نشوء العائلة الممتدة ذات السلطة الأبوية المركزية والتماسك الداخلي والتلاحم مع الفروع. من هنا تقارب فروع العائلة وتسمية بعض أحياء المدينة بأسماء العائلات التي تسكنها»[1]. والعائلة المدينية هي في أكثر الأحيان، امتداد للعائلة الريفية التي يهاجر أفراد أو أسر منها إلى المدينة فيميلون للسكن حيث يسكن أقاربهم أو أهل قريتهم أو منطقتهم.

وبذلك فإن أسس انبناء السلطة في المدينة هي الأسس ذاتها التي بُنيت عليها السلطة القروية في الريف. فقد ظلَّت العصبية القرابية محور السلطة والتوازن في مجتمع المدينة بدءًا من قاعدة السلطة المتمثلة بالمجالس البلدية والاختيارية، مروراً بمؤسسات القائمقامية والمحافظة، وصولاً إلى ممثلي المدينة في المجالس النيابية والوزارية وسواهما.

وممّا يجب ذكره أنّ التطور الذي طرأ على طبيعة الأنشطة الاقتصادية في المدن لم يُلغِ التداخل بين العمل الحرفي أو الصناعي أو التجاري كأساسٍ للتنظيم الاقتصادي والعائلة كأساس للتنظيم الاجتماعي؛ حتى أنّ بعض العائلات التي يشكّل نشاطها التجاري أحد مرتكزات ارتقائها الاجتماعي - السياسي، فإنها «شقّت لنفسها قناةً مباشرة إلى السلطة وارتبطت بصلات المصاهرة والزواج مع الأرستقراطية الحربية الحاكمة نفسها»[2]. ومعنى ذلك أنّ مسألة انبناء السلطة، كانت تحددها باستمرار، عصبيات قرابية تغذيها دورة متواصلة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية؛ وهذا ما يؤدي إلى نشوء «أيديولوجية» قرابية تبرز من خلال سلوك الجماعة القرابية نفسها عبر ممارستها الحياة اليومية.

---

(1) حليم بركات: «المجتمع العربي المعاصر...»، مرجع سابق، ص 96.

(2) زهير حطب: «تطور بنى الأسرة العربية...»، مرجع سابق، ص 151.

استمرار العصبية القرابية العائلية
في إعادة إنتاج نخبة السلطة

ثمة سمة بارزة اتسمت بها النخبة الاجتماعية ـ السياسية في المجتمع العربي الحديث والمعاصر، تمثلت بالدورية لهذه النخبة، أي أنّ عملية إنتاج هذه النخبة ما زالت تخضع إلى حدٍ بعيد، إلى ذات الشروط التاريخية التي أنتجتها في السابق. وما يبرر طرح هذه الفرضية هو أنَّ الأداء الوظيفي لنخبة السلطة يبقى يتجدَّد في إطار حركةٍ من إعادة التدوير تجد ترجمتها العملية عبر الطبيعة الواحدة للسلوك والممارسة.

إنّ العناصر التي تدخل في أساس تشكّل العصبية القرابية العائلية ما زالت هي الشرط الرئيسي لإنتاج النخب العربية الحاكمة في سائر الأقطار العربية. فالموقع السلطوي للعائلة ظلَّت تحدده درجة العصبية التي بلغتها هذه العائلة على مستوى علاقاتها العضوية الداخلية من جهة، وعلى مستوى موقعها من التراتبية في سحب الفائض الاقتصادي وإعادة توظيفه وتدويره من أجل زيادة حجم ثرواتها من جهة أخرى.

على قاعدة هذه العصبية القرابية تمكنت العائلات النافذة في المدن والأرياف العربية على السواء، من احتواء مفاعيل التنظيمات العقارية التي ظهرت في العهد العثماني بعد 1858[1]، وكذلك في عهد الانتداب الفرنسي[2]، ذلك أنّ هذه التشريعات العقارية أفضت إلى تأسيس ملكيات عقارية واسعة، وبالتالي، إلى ظهور أرستقراطية عقارية ربطت بين حجم ملكياتها من الأراضي وموقعها في

---

(1) للمزيد من التفاصيل حول قوانين الملكية لعام 1858 وأيضاً لنظام «الطابو» لعام 1872، راجع: الدستور، ترجمة نوفل أفندي نعمة الله نوفل، جزءان، المطبعة الأدبية، بيروت، 1301هـ، ص 14 ـ 64.

(2) راجع قرارات المفوضية الفرنسية العليا في سوريا ولبنان بشأن الملكية الزراعية في دراستنا: «العلاقات اللبنانية السورية في عهد الانتداب الفرنسي»، دار الرشيد للعلوم، بيروت، طبعة أولى 1993، ص 79 ـ 84، وكذلك، مسعود ضاهر: «الجذور التاريخية للمسألة الزراعية اللبنانية 1900 ـ 1950»، منشورات الجامعة اللبنانية، 1983، ص 194 ـ 199.

سلّم التراتبية المتقدّمة على مستوى هرمية السلطة بكل تشكلاتها القاعدية والرأسية.

أظهرت عملية الاحتواء الحاجة القوية إلى استمرار النفوذ العائلي؛ لا بل إلى استنفار العصبيات القرابية المحلية في الأرياف الزراعية والأحياء الحرفية والتجارية في المدن، وقد ارتكزت هذه العصبيات في تشكّلها إلى وحدة الملكية العائلية أي بقاء العائلة تمثل وحدةً إنتاجية واستهلاكية من ناحية، وإلى تمثلها في جهاز الإدارة والسلطة عبر إشغال أحد أعضائها وظيفة أو منصباً رفيعاً من ناحية أخرى.

أما الأساليب التي اعتمدتها العائلات الأعيانية في محافظتها على ملكياتها العقارية الواسعة فقد تمثلت بطريقتين: الأولى، لجوء هذه العائلات في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، إلى تحويل أراضي الميري المسجلة بأسماء زعماء العائلات إلى «وقف ذري» أو «وقف أهلي» يحول دون تفتيت الملكية العائلية الجماعية، والثانية، توسيع حجم هذه الملكية عبر التزام الأعيان النافذين لضريبة «أعشار القرية» المعروضة بالمزاد العلني، ومن ثم تسجيلها كأملاك عائلية.

أبرز النتائج التي ترتبت على استمرار الملكية الجماعية للعائلة تمثلت بتعزيز علاقات القرابة من جهة، وبإعادة تكريس مفهوم السلطة الأبوية (البطريركية) لزعماء العائلات ولشيوخ القبائل من جهة أخرى. لقد «وجدت الأبوية القبلية تعبيراً عن نفسها في ملكية الأرض ومع تمتع شيوخ القبائل بأملاك مميزة... ثم نشأت طبقة من شيوخ القبائل القاطنين في المدن وليس من الأرستقراطية الزراعية الإقطاعية. وهكذا فإنّ قوانين الملكية الجديدة عززت مواقع هذه الطبقة الجديدة وملكيتها ـ بموازاة طبقة تجار ـ الفائدة في المدن وكبار المسؤولين الحكوميين والأعيان والوجهاء. ومن بين هؤلاء بدا واضحاً أنّ شيوخ القبائل هم الأوفر حظاً، إذ إنهم فجأةً وجدوا أنفسهم ملاّكين شرعيين لممتلكات واسعة كان معظمها ملكاً جماعياً لأفراد القبيلة (الفلاحون)»[1].

(1) راجع محمد كرد علي: «خطط الشام»، الجزء الخامس، ص 110، وأيضاً: يوسف الحكيم: «سورية والعهد العثماني»، دار النهار للنشر، طبعة ثانية، بيروت، 1966، ص 258 ـ 259.

إنّ النمط القرابي المرتكز إلى العائلة ما زال، برغم كل مظاهر التحديث، هو الوحدة التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والسياسي في المجتمع العربي، وإذا كانت هناك تطورات طرأت على هذا النمط، فهي لم تكن كافيةً لدرجة حدوث متغيرات نوعية في الهياكل الاجتماعية القائمة. فالتطور الحاصل ليس سوى «أبوية مستحدثة» كما يصفها هشام شرابي، إذ «يقوم المجتمع الأبوي المستحدث في بنيته التبعية ونمطه الاجتماعي السياسي التقليدي بتمثيل المجتمع المتخلف أصدق تمثيل، ذلك أنّ خاصيته المميزة تكمن في ضربٍ من العجز السائد الذي يبدو أنه يمكن قهره. فهذا المجتمع غير قادر على الأداء كنظام اجتماعي يبدو أنه سياسي موحَّد أو كإقتصاد متكامل أو كجهاز عسكري فعَّال. ومع أن هذا المجتمع يمتلك كافة مظاهر الحداثة الخارجية، إلا أنه يفتقر إلى القوة والتنظيم والوعي الداخلي. وهذه هي العوامل التي تتسم بها التشكيلات الحديثة حقاً. وبالطبع فإنّ التحديث في هذا السياق لهو في معظمه آلية تؤدي إلى تخلف المجتمع وهدر طاقته؛ الأمر الذي يعمل بدوره على إنتاج وإعادة إنتاج البنى التقليدي كهجينة، والبنى شبه العقلانية والوعي الذي يتسم به المجتمع الأبوي المستحدث»[1].

إنّ النخبة الاجتماعية ـ السياسية التي تبوأت مراكز السلطة في البلاد العربية وجدت عناصرها البنيوية في النمط القرابي التقليدي، وعبر العلاقات القرابية التي يرتكز إليها. ففي مصر، أشارت دراسة حديثة لسعد زهران أنّ «العائلة الموسّعة ما تزال هي الوحدة التي يتشكل منها البناء الاجتماعي السياسي لطبقة الأعيان»[2]، وأنّ عائلات الأعيان تترابط «معاً بروابط نسب ومصاهرة، كما تتكامل أهليتها السياسية وتجانسها الحضاري، وتتزايد مصالحها تشابكاً واندماجاً من خلال مهماتها السلطوية ـ الإدارية والأمنية والاقتصادية والروحية. وفي إطار الجهاز

(1) هشام شرابي: «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 1992، ص 74.

(2) هشام شرابي: «النظام الأبوي. . .»، مرجع سابق، ص 24.

المصري، الشديد الترابط والتمركز»[1].

أما المرتكزات الأساسية للعائلات الأعيانية المصرية فهي المرتكزات ذاتها التي عرفتها العائلة العربية التقليدية عبر مراحل تطورها المختلفة. فقوة العصبية القرابية والثروة والمنصب الإداري والموقع الديني وشبكة التحالفات مع العائلات الأخرى، لا تزال تمثل عناصر القوة الفعلية في بنية العائلة الأعيانية أو العائلة ـ النخبة في مصر، فحتى الآن «قلَّ أن نجد عائلةً من عائلات الأعيان لا تتمتع بنصيبها من كل الأشكال المتاحة للثروة ـ أياً كان مصدرها ـ ومن السلطة أياً كان مظهرها ـ مركَّزة أو موزعة بين أقطابها وأعضائها، ففي داخل العائلة نفسها جيلاً بعد جيل، نجد الحيازة الكبيرة للأرض والعقارات، وحكّام الأقاليم، وكبار التجار، وكبار رجال الدين ومشايخ الأزهر... وإلى جوار الأشكال الحديثة لهذه الممارسات القديمة المتجددة، نجد منهم قيادات أحزاب الثلث الأول من هذا القرن (الوطني والأمة، ثم الوفد وتشكيلاته)، وكذا أعضاء مجالس النواب والشيوخ التي تعاقبت حتى العام 1952... ثم الأغلبية الساحقة من أعضاء مجالس الأمة فمجالس الشعب والشورى، كما نجد كبار رجال الصناعة والمال والأعمال، وكبار رجال الدولة، والمسؤولين المتنفذين في القطاع العام، والمصارف، والسلك الدبلوماسي، وكبار المهنيين والمشاهير من كل صوب ودرب»[2].

من أشهر العائلات التي مثَّلت نخبة السلطة في مصر حتى عشية ثورة 23 تموز (يوليو) 1952، والتي كانت مقربة بشكل خاص من القصر أو متنفذة في قيادة حزب الوفد، هي عائلات[3]: البدراوي، عباس حليم، بقطر، عمرو، وحيد يسري سيف الله، أحمد عبود، لطف الله، محمد سلطان، خياط، بشري، شارل، حنا،

(1) سعد زهران: «مدخل لفهم الأحزاب السياسية في مصر»، الفكر الاستراتيجي العربي، العدد 28، نيسان (أبريل) 1989، ص 144.
(2) سعد زهران: «مدخل لفهم الأحزاب السياسية في مصر»، الفكر الإستراتيجي العربي، العدد 28، نيسان (أبريل) 1989، ص 145.
(3) المرجع نفسه، ص 145 ـ 146.

شعراوي، عمرو، إبراهيم، سراج الدين وغيرها. وكانت هذه العائلات تهيمن على الوزارات الرئيسية في الدولة طيلة الفترة بين 1914 ـ 1952؛ إذ أنها احتكرت التمثيل الوزاري وفقاً للنسب التالية[1]: وزارة الخارجية 72,4٪، وزارة الزراعة 68٪، وزارة المالية والإقتصاد 66٪، وزارة الداخلية 64٪ ووزارة الأشغال62٪.

وفي سوريا توزعت العائلات النافذة اجتماعياً، والتي سبق لها أن مارست نوعاً من الثبات التاريخي في مجال ممارستها السلطة الاجتماعية ـ السياسية، توزعت أنصبة السلطة السياسية الحاكمة، فقد قدَّمت هذه العائلات ثمانية من بين أعضائها ألَّفوا أكثر من 52٪ من عدد الوزارات في الفترة بين 1919 و1959، وشغلوا في الحكم أكثر من 68٪ من نسبة الوقت (أي 24,5 عاماً). فكلٌ من جميل مردم بك، وخالد العظم، وصبري العسلي ألّف الوزارة 4 مرات، فيما ألّفها مرتين كلٌ من تاج الدين الحسني، وصبحي بركات، وسعد الله الجابري، وفارس الخوري، وسعيد الغزي[2].

وفي لبنان حافظت العائلات المقاطعجية القديمة على مواقعها التقليدية، وعلى ثبات سلطتها في مناطق سيطرتها التاريخية. ففي الفترة بين 1864 و1914 أحصى توفيق توما 37 قائمقاماً بينهم 23 ينتمون إلى عائلات المشايخ والأمراء و14 ينتمون إلى أصول برجوازية ريفية[3] صاعدة أفادت من علاقات التوزيع والتجارة الوسيطة، التي بدأت وتيرتها تتسارع منذ مطالع النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وأما بالنسبة لمديري النواحي فقد توزعوا تبعاً لانتماءاتهم العائلية على الشكل التالي[4]: 260 ينتمون إلى عائلات تقليدية و77 من أصول

---

(1) خلدون النقيب: «الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 1991، ص 102.

(2) عاصم الدسوقي: «كبار ملاّك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري 1914 ـ 1952»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1975، ص 212 ـ 221.

(3) خلدون النقيب: «الدولة التسلطية. . .»، مرجع سابق، ص 82.

(4) Touma, Toufic: «Paysans et Institutions Féodales chez les Druzes et les Maronites du liban du XVIIéme, Siécle à 1914», publications de l'université libanaise, 2 tomes, tome I, 1971, P. 338.

طبقية جديدة.

وفي الفترة بين 1920 ـ 1972 تعاقب على مجلس النواب اللبناني 425 نائباً شغلوا 965 مقعداً، أي أنّ كل نائب شغل المقعد النيابي بمعدل 2,27 مرة. أما النواب الذين انتخبوا لمرة واحدة فقط فقد شكلوا 46٪، والباقي أي 56٪ انتخبوا عدة مرات. وبذلك تكون نسبة التجديد أقل من الثلث إذ وصلت إلى 31,98٪ فقط بينما 68,02٪ هي قوى سياسية محافظة احتكرت التمثيل النيابي حتى 1972[1]، أي البرلمان الأخير الذي سبق اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية (13 نيسان 1975).

يوضح غسّان سلامة في دراسته الإحصائية أنه من أصل 425 نائباً شغلوا المقاعد النيابية بين 1920 ـ 1972، كان 30٪ منهم (129 نائباً) لا علاقة عائلية لهم بنواب آخرين، فيما توزع النواب الباقون تبعاً لعلاقات القرابة العائلية على الشكل التالي[2]:

10٪ من النواب هم أولاد نواب.

7٪ أشقاء نواب.

8٪ أولاد عمّ نواب آخرين.

وفي مجلس عام 1968 توزع النواب اللبنانيون على الشكل التالي[3]:

42٪ من النواب هم أولاد عم أو أولاد شقيق أو أصهار نائب آخر.

22٪ ورثوا النيابة عن آبائهم (21 من أصل 99 نائباً ورثوا النيابة عن آبائهم).

أما خليل أحمد خليل فإنه يحصي عدد العائلات النيابية التي ظهرت في لبنان

---

(1) Ibid, P. 338.

(2) غسّان سلامة: «المجتمع والدولة في المشرق العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 1987، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 137.

بين 1920 ـ 1972 بـ 294 عائلة موزعة تبعاً للمناطق على الشكل التالي[1]:

المحافظة	عدد العائلات	عدد المقاعد النيابية	نسبة المقاعد لكل عائلة
بيروت	67	167	2,4
جبل لبنان	81	292	3,9
لبنان الشمالي	56	193	3,4
لبنان الجنوبي	48	173	3,7
البقاع	42	146	3,5

وبذلك تكون 294 عائلة قد سيطرت على 971 مقعداً أي بمعدل 3,3 مقاعد لكل عائلة منها.

ويشير الدكتور خليل إلى أنّ 69 عائلة لبنانية نالت 576 مقعداً من أصل 971 مقعداً، وبذلك يكون المعدل الوسطي للعائلة الواحدة حوالي 8,3 مقاعد. كما وأنّ هذه العائلات نالت أكثر من 55٪ من مجموع المقاعد: في حين نالت العائلات الباقية وعددها 225 عائلة 395 مقعداً أي بمعدل وسطي 1,8 مقعد لكل منها[2]. وكانت 34 عائلة قد سجلت أعلى نسبة تمثيل نيابي على مدى 50 سنة؛ بحيث شغلت 357 مقعداً أي بمعدل وصل إلى 10,5 مقاعد لكل منها. كذلك وصلت مجموعة التكتل النيابي لهذه العائلات في مجلس نواب 1972 إلى 66 نائباً من أصل 99 نائباً مجموع نواب المجلس آنذاك. وعلى صعيد السلطة التنفيذية تمثلت هذه العائلات بـ 18 وزيراً من أصل 22 وزيراً شكلوا حكومة تقي الدين الصلح. وأنّ 6 من أبناء هذه العائلات تعاقبوا على رئاسة الحكومة، و3 على رئاسة المجلس النيابي، و4 على رئاسة الجمهورية[3].

هكذا استمر النظام القرابي العربي يمثل اللبنات الأساسية للنظام الاجتماعي ـ السياسي الجديد القديم في المجتمع العربي، فالأنظمة السياسية تستمد شرعيتها

---

(1) المرجع نفسه، ص 137.

(2) خليل أحمد خليل: «العرب والقيادة»، دار الحداثة، بيروت، طبعة أولى، 1981، ص 54 ـ 53.

(3) خليل أحمد خليل: «العرب والقيادة»، المرجع السابق، ص 254 ـ 255.

في العائلة، من حيث كونها نظاماً قرابياً أبوياً، والحاكم هنا يطرح نفسه على أنه أب، وأنّ الشعب هو الأبناء. والسلطة السياسية كثيراً ما ترتكز إلى وجود عائلات حاكمة حتى تكاد أن تكون بعض الأنظمة عبارة عن دول ـ قبائل، أو دول ـ عائلات. وحيث لا تسيطر عائلة واحدة على السلطة، يقوم حلف من العائلات ويكوِّن طبقة حاكمة تتوزع أنصبة السلطة فيما بينها[1]. فالعائلة العربية «في خصائصها الأساسية صورة مصغّرة عن المجتمع، فالقيم التي تسودها من سلطة وتسلسل وتبعية وقمع، هي التي تسود العلاقات الاجتماعية بصورة عامة... فإنّ بنية العائلة القائمة على السلطة الفوقية تقابلها بنية اجتماعية مماثلة... ومن حيث هي نظام، تقوم العائلة في آن واحد بتجسيد ودعم النظام الاجتماعي الأكبر، كما أنّ جميع المؤسسات التي تمثل دور الوسيط، بما في ذلك المؤسسات التربوية والدينية تقوم أيضاً بتعزيز القيم والمواقف التي بواسطتها تدرج العائلة أعضاءها في الحياة الاجتماعية... هي القيم السائدة في هذا المجتمع... ومن الواضح أنّ تغيير المجتمع يقتضي تغيير العائلة والعكس صحيح»[2].

(1) المرجع نفسه، ص 254 ـ 255.

(2) هشام شرابي: «مقدمات لدراسة المجتمع العربي»، منشورات صلاح الدين، القدس، 1975، ص 40.



الأبوّة والبطريركيّة: تأكيد النسب إلى الأم في الشريعة والممارسة الاجتماعية (حالتا إيران والمغرب)

زيبامير حسيني
ترجمة:
أبو بكر باقادر

الأبوة هي الوسيلة الأساسية لتحديد البنوة في كل المدارس الفقهية الإسلامية، فهي متماشية مع روح البطركية الإسلامية. ومن هنا ينشأ الافتراض السائد بأن الشرع الإسلامي يدعم مفهوماً موحداً للأسرة، تتميز بأنها أبوية النسب وبطركية (أبوية) السلطة وأن تكون سكنى الزوجين مع أهل الزوج.. وكذلك ينظر إلى الفروق بين المدرستين الشيعية والسنية كما لو أنها محصورة بقواعد الإرث أو أنها فروق سطحية في المجالات الأخرى من أحكام الأسرة (شاخت 1959: 26 ـ 62).

لكن مع ذلك، لم يحظ التنوع في المدارس السنية، ولا عدم الوضوح في قواعد الحضانة التي تلغي أحياناً مبدأ السكنى عند أهل الزوج بالاهتمام الكافي. إضافةً إلى ذلك، فإن الفحص الدقيق لقواعد إثبات الأبوة في المذهبين الجعفري والمالكي لا يعكس فقط فروقاً جوهريةً في مفهوم البنوة الأبوية أو الأمومية وإنما يعكس أيضاً أهمية ملحوظة لتأييد النسب إلى الأم في المذهب المالكي. ويمثل هذان المذهبان حالات متطرفة في تفسير مفهوم البنوة في الشرع الإسلامي، والتي انعكست أيضاً في نوع ومدى المنازعات التي تظهر في المحاكم. وفحص هذه المنازعات يمكن أن يلقي بعض الضوء على المفاهيم المختلفة للأسرة في الشريعة.

ويرى كولسن أن أنساق الإرث الشيعية والسنية المختلفة قد تلونت بمبادىء فقهية مختلفة هي بدورها كانت مشتقة، أو على الأقل متحدة جزئياً مع، أيديولوجيات سياسية أساسية مختلفة. ويؤكد أيضاً أنه، على عكس الميراث السني، الذي يقوم على مفهوم العائلة الممتدة، فإن المذهب الشيعي يعتمد فكرة الأسرة المباشرة المكونة من الوالدين وأبنائهم (كولسن 1971/ 125 ـ 134). وسنأخذ في هذا البحث أطروحة كولسن نقطة انطلاق وذلك بالقول بوجود فرق ملحوظ بين المدرستين الجعفرية والمالكية في مفهومها لبنوة الطفل والمتجسدة في قواعد كل من المدرستين في تأسيس الوالدية والحضانة.

على أن تحليلي لا يقتصر على المجال الفقهي. فاهتمامي الرئيسي هو استكشاف الطرق التي تتفاعل فيها القواعد الفقهية مع الممارسات الاجتماعية. وسأقوم بهذا من خلال تحليل النماذج المختلفة للمنازعات التي تظهر في المحاكم المغربية والإيرانية. وسيكون تركيزي على منازعات تحديد الأبوة الشائعة في المحاكم المغربية والتي ليس لها مقابل في المحاكم الإيرانية. وسأوضح أن هذه المنازعات ينبغي أن تفهم في علاقاتها بإجراءات الحضانة، بوصفها قواعد لإثبات البنوة، وترتبط الحضانة بها بشكل حميم وغالباً ما تتفاعل معها. فكلاهما يعرف وينظم علاقة الطفل القانونية بوالديه، والتي تصبح أكثر وضوحاً حينما تسقط العلاقة الزواجية أو تتهدم. وتعكس منازعات الوالدية في المغرب الموقف الغامض للفقه المالكي فيما يتعلق بمسألة ماذا يحدث للأطفال بعد إنهاء الزواج، كما سنرى كيف يعكس غياب المنازعات في إيران تساق الفقه الشيعي مع مبادىء البطركية الإسلامية.

وينقسم البحث إلى ثلاثة أجزاء. يلخص الجزء الأول أبعاد قوانين الأسرة الحالية في إيران والمغرب، وبعدها ننتقل إلى مناقشة مفاهيم الزواج والوالدية في النظرية الفقهية الشيعية والمالكية. أما الجزء الثاني فيدرس الممارسة المغربية من خلال تحليل منازعات إثبات الأبوة، ويعالج الجزء الثالث الممارسات الإيرانية ويشرح الأسباب الكامنة خلف غياب منازعات الوالدية في المحاكم الإيرانية.

1 ـ 1 ـ القوانين الأسرية المعاصرة في إيران والمغرب[1]:

تشكل الشريعة في كلا البلدين أساس قانون الأسرة، وهي الآن أحكام مقننة في شكل مواد ومطبقة في سياق نظام قانوني حديث. ولقانون الأسرة الإيراني تاريخ حافل. فلقد قنن فيما بين 1928 و1935 كجزء من قانون الأحوال المدنية الإيراني. ورغم أنه في معظم مجالات قانون الأحوال المدنية يظهر تأثير قوانين الأحوال المدنية الأوروبية، إلا أن مواد الأحوال الشخصية هي في الواقع تقنينٌ مبسَّط لأحكام المذهب الإثني عشري الكلاسيكي (بناني 71: 1961، محمود 1972: 154). ولقد أدخلت بعض الإصلاحات عبر عملية تشريع منفصلة عرفت بقانون الزواج الصادر عام 1931. وهذا التشريع جعل الزواج عرضةً لمواد علمانية من خلال ضرورة تسجيل جميع الزيجات والطلاق ورفض إعطاء أي اعتبار قانوني لمثل هذه التصرفات التعاقدية ما لم تكن مسجلة في المكاتب المدنية.

وأدخلت إصلاحات أكثر جذرية عام 1967 و1975 مع إصدار قانون حماية الأسرة. وهذا القانون الذي اعتبر أكثر الإصلاحات جذرية لتشريعات الطلاق التقليدية في العالم الإسلامي، كان مختلفاً كلياً عن التصورات الشعبية (هينشكلف 1968: 304 ـ 5، اندرسون 1976). فلقد منع واضع هذا القانون الطلاق من طرف واحد، رأى ضرورة اللجوء إلى القضاء، ورفع عمر الزواج إلى 18 عاماً، وأعطى المحاكم صلاحيات القرار في مسألة حضانة الأطفال مع تجاهل تام للتصورات الشيعية التقليدية. ولقد أُلغيت هذه الإصلاحات بعد ثورة عام 1979 إذ أعلنت عودة التصورات الشرعية التي أتت مجسدة في القانون

---

(1) أنجز العمل الميداني في إيران فيما بين 1985 و1988 وفي المغرب فيما بين 1988/ 89 ولقد حصلت مساعدة مالية للقيام بالدراسة الميدانية في المغرب من الأكاديمية البريطانية ومن وقفية تفيليد ووقفية ورنر ـ جرن المخصصة للدراسات الأنثروبولوجية وكذلك من معهد الدراسات الثقافية المقارنة. وأود أن أشكر كل هذه المؤسسات على دعمها السخي لي مما مكنني من القيام بالبعد المقارن في دراستي. وأنا مدينة لريتشار تابر الذي علق على مسودة مبكرة لهذه الدراسة.

المدني. ولقد انتقد قانون حماية الأسرة بوصفه غير إسلامي واستبدلت بالقضاء المدني محاكم مدنية خاصة. وعلى عكس ما قد يعني اسمها، فإن المحاكم التي أقيمت بعد الثورة هي في الحقيقة محاكم شرعية: يرأسها قضاة دينيون وهي مُعفاةٌ من قواعد الإجراءات المدنية (ومن هنا جاءت صفة «خاصة» بها). ولكن مع ذلك، فإن آثار إصلاحات ما قبل الثورة لا تزال باقية في القواعد الإجرائية وفي تأثيرها على وعي المرأة. ولقد قدمت هذه الإصلاحات إطاراً قانونياً كمرجع يمكن أن تعامل فيه المرأة على قدم المساواة مع الرجال (مير ـ حسيني 1993أ).

ولقانون الأسرة في المغرب تاريخ طويل أيضاً، فلقد تم تقنينه فيما بين 1957 و1958 فيما عرف بمدونة الأحوال الشخصية. ورغم أن المدونة قدمت بعض الإصلاحات وجعلت الزواج عرضة للإجراءات العلمانية، إلا أنه بقي قيد الموقف المالكي الكلاسيكي. والإصلاحات المقدمة لم تكن على نفس مستوى الإصلاحات الإيرانية؛ وإنما كانت ذات طبيعة إجرائية، مثل إجراءات تسجيل الطلاق وتنظيم نفقات الطلاق (اندرسون 1985 وبورماز 1977 ومولاي رشيد 1985). أما فيما يخص جوهر القانون، فإن الإصلاحات عُنيت بتحديد السن الأدنى للزواج، وتحديد الفترة القانونية للحمل بسنة. ورغم وجود محاولات عديدة للإصلاح، فإن المدونة بقيت دون تعديل منذ نشرها، لذا فهي عكس الحالة الإيرانية تشكل حالة استمرار.

1 ـ 2 ـ الزواج وإثبات البنوة في الشريعة:

الشرع الإسلامي، مثل أي نسق آخر، ينطوي في داخله على مفهوم معين للأسرة. وتظهر القواعد الفقهية الشيعية والمالكية، كما هو حال بقية المدارس الفقهية في الإسلام، تحيزاً بطركياً وتنسيباً أبوياً، ينظر إلى الزواج بوصفه عقداً وظيفته الأساسية إسباغ الشرعية على العلاقات بين الرجل والمرأة. ويسمى العقد عقد النكاح والذي يعني حرفياً عقد الجماع، مما يوضح أهمية الجانب الجنسي من هذا العقد (شاخت 1932: 912). ويحرم أي نشاط جنسي خارج إطار الزواج ويسمى زنا يعرّض فاعله للعقاب.

والزواج في بنيته القانونية عقد للتبادل ويتشكل على غرار عقد البيع[1]. وأركانه دفع المهر والصداق، وهو مقدار من المال أو أي شيء له قيمة يدفعه العريس للعروس عند الزواج. وفي الفقه المالكي، تكمن أهمية التبادل في دفع المهر بحيث إن أي نشاط قد يؤدي إلى حجبه يمكن أن يلغي عقد الزواج (القيرواني 1960 :177 بوسكيه 1960 : 94/ 07) وسبتي العريشي 1985 :144. أما في الفقه الشيعي فإن غياب تحديد المهر لا يؤدي إلى إلغاء العقد، لكنه مع ذلك يشترط للعروس مهر المثل.

ويرى الشيخ خليل، وهو أبرز فقهاء المدرسة المالكية وفي القرن الرابع عشر ولا يزال مختصره مستخدماً بشكل واسع إلى الآن ويرجع إليه، أن علاقة المهر بالزواج هي بالشكل التالي «حينما تتزوج المرأة، فإنها تبيع جزءًا من نفسها. وكما في السوق يشتري المرء السلعة، أما في الزواج فإن الزواج يقتني البُضع. وككل عملية تبادل لا يقدم المهر إلا لأشياء طاهرة ومفيدة» (ركستن 1916 : 106). إن مثل هذا المفهوم موجود أيضاً عند فقهاء الشيعة، فهذا الحلي، وهو فقيه شيعي مشهور من القرن الثالث عشر، يقدم تعريفاً مشابهاً للزواج: «الزواج عقد غرضه الانتفاع بالبُضع، دون حق امتلاكه» (الحلي 1985 : 428).

ومن الضروري التأكيد على أن الفقهاء من أمثال سيدي خليل والحلي كانوا واعين بالفرق بين امتلاك العروس وامتلاك بُضعها كما هو واضح مما قدمنا من تعاريف لهم. ولقد قدموا مثل هذا التفريق في كتاباتهم، وهي فروق أساسية لتبعاتها في تعريف الحقوق والواجبات المترتبة على الزواج.

فبالنسبة لهما، عقد الزواج يشبه عقد البيع والشراء فقط في أنه بمجرد أن يدفع الرجل المهر يصبح له حق مشروعٌ في التصرف في البضع.

ويأخذ الأطفال المولودون أثناء الزواج هويتهم القانونية من والدهم، أي أنهم

---

(1) فيما يتعلق بمفهوم الزواج كعقد في القانون الإسلامي، أنظر لينسني (1957 : 129) وبوسكيه (1984 : 63 ـ 74) وميلوت (1953 : 263 ـ 273) وانظر كذلك دراسة شهلا الحائري الحديثة (1989 : 23 ـ 32).

يأخذون بشكل تلقائي نسبهم وكذلك دينهم عنه. وتجسد قواعد الشريعة في النسب هذه المفاهيم والتي تترجم بالتالي في مواد قانونية في إيران والمغرب. وفي الحقيقة مفهوم النسب يحتوي على مفاهيم القرابة والتسلسل القرابي القانونية الإسلامية. وبينما يأخذ الطفل نسبه من طرف والديه، فإن لجانب الأب الأولوية على جانب الأم. فالنسب إلى الأب مرتبط بشكل قوي بالزواج، كما هو مشار إليه في الافتراض الأساسي لتأسيس البنوة: وهي أمارة الفراش، والمقصود بها أن احتمال الحمل من الزواج قائمة. ولذا فإن الطفل الذي يولد أثناء استمرار الزواج له الحق في ادعاء النسب الشرعي إلى زوج والدته (أمه).

لكن رغم هذه القاعدة الشرعية، إلا أن للرجال إمكانية إنكار الاعتراف أو الإقرار بالوالدية أو أبوّة الطفل؛ وذلك عن طريق إجراء اللعان الذي ينكر فيه الزوج أبوة الطفل المولود من زوجته أثناء قيام الزواج بينهما، وعن طريق الإقرار يمكنهم الاعتراف ببنوة طفل ولد خارج إطار الزوجية، لكن على شرط عدم وجود دليل قاطع أن الطفل طفل ـ زنا والاعتراف بالأبوة لا يمكن تكذيبه (فيضي 1964: 181 وبيرك 1986: 90 وكولسن 1971: 26).

وفي اللعان، يحلف الزوج باتهام زوجته بالزنا وينكر أبوة الطفل المولود منها ويجب أن يتم اللعان أمام القاضي وينتج عنه طلاق بائن بين الزوجين. ولكن رغم أن للإجراءين قواعدهما الخاصة وحدودهما، إلا أنهما يعطيان للرجل وسيلة قانونية لإدخال طفله الطبيعي في جماعته القرابية. وتحافظ القوانين الحديثة في البلدين على هذه الوسائل الشرعية لإثبات شرعية الأطفال. والمدونة المغربية تخصص فصلاً كاملاً (الفصل الثاني من الكتاب الثالث) لمسألة الاستلحاق، بينما يعالج قانون الأحوال الشخصية الإيراني المسألة بشكل تفصيلي فيما يعرف بزواج الشبهة. ويقصد بالشبهة حرفياً الشك، وهو تلك الحالات التي ينخرط فيها أحد الطرفين أو كلاهما في فعل جنسي يفترض أنهما متزوجان أثناءه. وفي مثل هذه الحالات يكون الإثنان فقط معفيين من تهمة جريمة الزنا وإنما الأطفال الذين يولدون من هذه العلاقة يمكن أن يصبحا أطفالاً شرعيين، إن ثبت أن الأطراف تصرفت بناء على نيتها (المواد 37 من المدونة المغربية

و1165 من قانون الأحوال المدنية الإيرانية).

لكن حقيقة أن الزواج وإن كان شرطاً ضرورياً إلا أنه ليس شرطاً كافياً لتأسيس الأبوة، لا تزال تطبق في حالة وجود فترة حمل معترف بها شرعياً. ورغم أن كل المدارس الفقهية تعترف بالفترة الدنيا بأنها ستة أشهر إلا أنهم يختلفون على الفترة القصوى (ناصر 1990: 141). والفرق في هذه المسألة عظيم بين الفقه المالكي والشيعي. فبحسب الفقه المالكي يمكن أن تمتد الفترة إلى خمس سنوات، بينما في الفقه الشيعي لا تزيد على الإطلاق عن عشرة أشهر. وهذا الفرق، حينما ينظر إليه في ظل قواعد أخرى لإثبات النسب، نجد أنه يشير إلى اختلاف أساسي بين المدرستين في مفهومهما القانوني للبنوة.

ونجد الموقف المالكي مجسداً في المادة 83/ 2 من المدونة، والتي تقرأ كما يلي: «البنوة غير الشرعية ملغاة بالنسبة للأب فلا يترتب عليها شيء من ذلك إطلاقاً وهي بالنسبة للأم كالشرعية لأنه ولدها». بعبارة أخرى، لا يخضع الفقه المالكي فقط البنوة للأم لحقيقة الزواج وإنما يسمح لها أن تعطي الطفل بنوة قانونية. فكل الحقوق والواجبات التي للطفل من زواج شرعي تتأسس بين الطفل والأم، والأهم من ذلك لا ينظر كلياً إلى مسألة الزنى. (كما سنرى، يختلف هذا كلياً عما عليه الحال في الفقه الشيعي الذي يربط مفهوم البنوة الأبوية والأمومية بمسألة الشرعية).

1 ـ 3 ـ قواعد الحضانة المالكية:

في المدرسة الفقهية المالكية، كما هو الحال في بقية المدارس الشرعية، للحضانة جانبان مترابطان هما: الحضانة والولاية.

فالحضانة والتي تعني حرفياً التغذية والرعاية والتربية، تحدد من يشرف على الطفل وأين يسكن. وفي هذا الجانب للمدرسة المالكية تحيز أمومي النسب (يؤكد على أهمية النسب للأم) بشكل متميز. فهو يعطي الأولوية للأم وفي حال غيابها أو عدم أهليتها لنساءٍ من جانبها، وينعكس هذا في المدونة (المادة 99)، فمثلاً إذا كانت أم الطفل متوفّاة أو تزوجت مرة أخرى (وهذا قد يجعلها غير مؤهلة للحفاظ على الطفل)، فإن الحضانة ستنتقل إلى أمها، وفي حالة غيابها أو رفضها تنتقل إلى

الجدة الأم، وفي غيابها تنتقل إلى خالة الطفل وبعد مراجعة كل النساء من طرف الأم واستبعادهن يمكن أن تنتقل الحضانة إلى أهل أب الطفل، وتعطى هنا الأولوية أيضاً للنساء، بدءًا من جدة الطفل.

أما الولاية فإنها تعني حرفياً السلطة والإشراف، وهي تشمل الإشراف على رعاية الطفل وتعليمه والتأكيد على أن ينشأ مسلماً والإنفاق عليه. وللولاية صفة أبوية متميزة: فهي حق الأب وواجبه، وفي غيابه تنتقل إلى الذكور من جانبه، بدءًا من والده وهكذا (المدونة المادة 109).

وهذه الثنائية تعني، بعد الطلاق، أن يبقى الأطفال مع أمهم لكن والدهم هو وليهم وله كل السلطة عليهم وهو مسؤول عن تربيتهم وتعليمهم. ولضمان سيطرة الأب، توضع الأم في فئة القائمين بالرعاية وعلى الرجل أن يدفع أجراً لأم الطفل إضافة إلى ما يدفعه من نفقة للطفل. والافتراض الذي تقوم عليه هذه العملية هو أن الطفل يخص الأب، وتعطى رعايته للأم بشكل موقت. ويعكس المصطلح القانوني المستخدم هذا المفهوم بشكل واضح: أجرة الحضانة (المادة 103 من المدونة) وأجرة الرضاعة (المادة 112 من المدونة) مما يعني أن واجبات الأم كأم تقع هي أيضاً في مجال سلطة الذكر. إضافة إلى ذلك، على الأمهات إن أردن المحافظة على حضانة أولادهن أن يقبلن بالقواعد الضامنة لسيطرة الأب. فيجب أن يسكن في نفس البلدة التي يسكن فيها أزواجهن السابقون أو قريب منهم (المادة 107 من المدونة) وسيفقدن حق الحفاظ على أطفالهن إن تزوجن من غرباء (المادة 105 من المدونة).

وهذه الثنائية تسبب العديد من تضارب المصالح والاختلاف وهو ما يميز العديد من المنازعات التي تظهر في المحاكم المغربية وبالذات في المنازعات التي تكون حول مسألة النسب.

2 ـ 1 ـ القواعد القانونية المالكية والممارسات المغربية:

تشكل حالات إثبات الأبوة، نسبة صغيرة من حجم المنازعات العائلية (4٪)، ولا تكمن أهميتها في تكرارها وإنما مجرد حدوثها أو وقوعها. فهي تقدم دليلاً

ساطعاً على نفي مبادىء النسب الأبوي في الشرع الإسلامي من خلال الممارسات الشعبية. فمن 1898 حالة عرضت على فرع الأحوال الشخصية في المحكمة المستعجلة الأولى في الرباط عام 1987، هناك فقط 82 حالة يمكن أن تُصنَّفَ كمنازعات حول إثبات الأبوة. وعادةً ما تكون هذه المنازعات قد قدمت من طرف نساء لا يزال أطفالهن في سن مبكرة، أما الحالات التي يقدمها رجال فإنها تكاد تكون معدومة. ولهذه الحالات عنصران مشتركان هما: **أولاً** أن الزواج في جميعها قد انتهى وإن لم تكن شهادة الطلاق قد سجلت بعد. **وثانياً** أن الطلب المحوري هو تسجيل الطفل في سجل الأب المدني. وهذا التسجيل هو الطريقة الحديثة التي يحصل بها الأطفال على هوية قانونية، تمكنهم من التسجيل في المدارس وكذلك تشكل دليلاً على نسبهم.

وبعد التمعن في تفاصيل 43 حالة من هذه الحالات، يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: الحالات التي تشمل زيجات مسجلة والحالات التي تشمل زيجات غير مسجلة، وهذا التقسيم أساسي، كما سيصبح واضحاً، ليس لأنه مهم بالنسبة لنتيجة الحالة وإنما لأنه يوضح الفروق في طبيعة ودينامية هذه المنازعات. ويقدم الجدول (1) ملخَّصاً لهذه الحالات:

الجدول (1)

منازعات النسب بحسب نتائجها، الرباط 1987

الحالة	المقبولة	المرفوضة	الجميع : العدد	النسبة٪
1 ـ زواج بقسيمة رسمية				
مطلقة	9	6	15	35
أرملة	2	0	2	5
لا تزال متزوجة	5	0	5	11
2 ـ زواج بدون قسيمة رسمية				
رفع قضية من جانب المرأة	0	18	18	42
رفع قضية من جانب الأطفال	0	3	3	7
المجموع الكلي	**16 27٪**	**27 63٪**	**43**	**100٪**

تكون فرص نجاح القضية فقط في تلك الحالات التي يمكن للمرأة أن تقدم دليلاً على وجود زواج، ودائماً ما يتم ذلك عن طريق تقديم قسيمة (شهادة) الزواج. وفي الحالات التي لا يزال الزواج قائماً فيها، تأمر المحكمة الزوج بتسجيل الطفل في بطاقة الحالة المدنية، ويؤسِّس هذا الأمر شرعية الطفل ويعطيها ما تتطلبه من رعاية أبوية، أي حقوق النفقة والإرث. وفي الحالتين اللتين طلب فيهما تسجيل الطفل بعد وفاة الزوج كان ذلك في زواج تعددي، وفي كلتا الحالتين كان الإرث هو الهدف.

وفي حالات أخرى، حيث انتهى الزواج بالطلاق، أقامت المحكمة حكمها على المادة 84 من المدونة التي تعرف فترة الحمل القانونية (أقلها ستة أشهر وأعلاها سنة). وفي كل الحالات التسع المقبولة، ولد الطفل في فترة أقل من سنة بعد الطلاق. وفي ست حالات مرفوضة، ولد الطفل بعد عام من الطلاق. وهنا نجد أن حكم المحكمة لا يتماشى مع الموقف المالكي الكلاسيكي.

فكما ذكرنا، فإنّ الشريعة في شكلها الكلاسيكي سمحت ببعض المخارج للالتفاف حول الجمود النظري في تعريف الأبوة المرتبطة بشكل قوي بمسألة الشرعية. وقد ذكرنا إجراء الإقرار ومفهوم زواج الشبهة. ويمكّن الأول من إعطاء الشرعية للطفل الذي ليس ولد فراش (أي طفل من خارج نتاج زواج) والثاني هي حالة طفل نتاج علاقة جنسية مشكوكة. ومن الوسائل الكلاسيكية للالتفاف حول المفهوم الضيق للأمومة القانونية ـ من أجل إعطاء الشرعية ـ إطالة فترة الحمل. وهذه الاستراتيجية خاصة فقط بالمدرسة السنية، وأطول فترة في المدرسة المالكية للحمل يمكن أن تصل إلى خمس سنوات[1]. ومن المهم ملاحظة أن المرأة هنا هي المستفيدة الوحيدة، ذلك أن فترة الحمل الممتدة تعطي الشرعية للطفل المولود بعد الطلاق أو وفاة الزوج بمدة طويلة.

ولهذا الخيال القانوني تعبيراته الشعبية والثقافية، كما هو واضح في الاعتقاد

---

(1) تعترف المدرسة الشيعية بعشرة أشهر كحد أعلى للحمل أنظر ناصر (1990: 141) وبيرل (1987: 85) وجاهر وبوسكيه (1946: 10 ـ 11).

والإيمان بفكرة «الرقّاد» أو «نوم الرحم» الشائع جداً حتى الآن في أرجاء المغرب. وبحسب هذا الاعتقاد، قد ينام الجنين لسبب مجهول في رحم الأم، ويبقى هناك في حالة نوم لوقت حتى يستيقظ، مثلاً بمسوح سحرية أو بتدخل ولي من الأولياء، ويعتقد أن هذا قد يحدث بعد اختفاء الزوج، سواء بعد الموت أو الطلاق. ولقد قيل إن الفقهاء المالكيين ربما تأثروا بفكرة «الرقاد» التي كانت شائعةً في الماضي.[1] والإيمان بفكرة «الرقاد» وتبعاتها القانونية، إضافة إلى إسباغها الشرعية على الطفل، يمكن أن تقوم بغرض آخر مهم: هو إطالة فترة «العدة»[2] وفترة العدة التي يجب أن تراعيها المرأة بعد انتهاء الزواج، سواء بسبب الطلاق أو وفاة الزوج، هي فترة لا يسمح فيها للمرأة أن تدخل في علاقة زواج جديدة ولها الحق في النفقة. والهدف من هذه الفترة هو تجنب الخلط في الوالدية عن طريق التأكد من خلو رحم المرأة. وفترة العدة ثلاث حيضات في حالة الطلاق أو أربعة أشهر في حالة وفاة الزوج، لكن إذا كانت المرأة حاملاً فإن العدة تمدد حتى الوضع، وأثناء تلك الفترة لها الحق في نوع خاص من النفقة، يعرف بنفقة الحمل وتستطيع المرأة من خلال إعلانها بأنها حامل أن تحافظ على طلبها للنفقة. وإذا علمنا أنه لا يوجد نظام التعويض (alimony) في الفقه الإسلامي، وأنه حتى وقت قريب لم يكن سوى لقليل من النساء أي وسيلة للإنفاق على أنفسهن عدا ما يقدم لهن من أسرهن، فإن بإمكاننا أن نفهم الدوافع العملية لمثل هذا العرف.

وهذا المخرج الذي قدمه المذهب المالكي الكلاسيكي، والذي يشكل درجة عالية من المرونة بالنسبة لتأسيس الأبوة، استبعد كلياً عام 1957 حينما تم تقنين

---

(1) فيما يخص التفسير الطبي لهذه الظاهرة أنظر شامبين (1955) ولالو (1954) أما بخصوص التحليل القانوني والاجتماعي، فانظر جاهر وبوسكيه (1964).

(2) أقصد هنا هذه الأسطورة فقط في سياق إنهاء الزواج. وإن كانت بالتأكيد قد تفيد لأكثر من غرض حينما يكون الزواج قائماً. وإذا ما أخذنا في الاعتبار القيمة المهمة المرتبطة بالخصوبة والإنجاب، فإن ذلك يعطي للمرأة مساحة لا بأس بها من الأهمية عند فشلها في الحمل، أن يتأخر الطلاق.

المدونة المالكية. وكان من الإصلاحات القليلة التي أدخلت عن طريق المدونة تحديد أقصى فترة للحمل بعام واحد، وإن بقي أثر لفكرة «الرقّاد» في المادة «76». وهذا مطلوب إذا كان هناك شك حول حمل المرأة لمدة أطول من عام بعد الطلاق أو وفاة الزوج. وفي مثل تلك الحالة يجب أن تقدم الحالة أمام المحكمة ويطلب رأي السلطات الطبية التي يقرر على أساسها القاضي إما إنهاء العدة أو تطويلها. ولم أقف شخصياً على حالة شملت مثل هذه الادعاء ولا يعرف أي من القضاة الذين تحدثتُ إليهم مثل هذه الحالات. لذا بإمكاننا أن نقول أن الاعتقاد في «الرقاد» وإن كان لا يزال قائماً، إلا أنه فقد قوته القانونية بعد تقنين المدوَّنة وتطبيق النظام القانوني الحديث.

وتُعالَجُ بشكل مشابه، منازعات إثبات الأبوة في المجموعة الثانية في الجدول (1) والتي تتعلق بزيجات غير رسمية، وهي منازعاتٌ ناجمةٌ عن إسقاط الفقه المالكي الكلاسيكي على نظام قانوني حديث. فجميع الحالات الثماني عشرة التي فشلت فيها النساء في تقديم عقد زواج لزيجات غير مسجلة ناجمة عن الممارسة المعروفة «بالفاتحة» وسميت بذلك لأنها تختم بتلاوة الفاتحة. وزواج الفاتحة شائع في المناطق الريفية وبين فقراء المدن، وهو صحيح اجتماعياً، والأطفال الذين يولدون فيه لا يوسَمون بالزنا على الإطلاق، لكنه غير معترف به في النظام القانوني الحديث لعدم تسجيله (بارون 1953: 424 ـ 5 وبورمانز 1977: 172 ـ 3). والتسجيل سهل إذا ما اتفق الطرفان على الزواج، وهو حال غالبية حالات زواج الفاتحة (العرفي). والحالات التي قدمت للمحاكم هي الحالات التي ينكر فيها الزوج الزواج، عندها يصبح على المرأة أن تبرهن على وجود زواج لتتمكن من إعطاء الطفل الشرعية. وكما يتضح من الجدول، فإن مثل هذه الحالات غالباً ما تفشل، وغالبيتها لا تصل قط لمرحلة إصدار الحكم وإنما ترفض من المحكمة على أساس عدم توافر الأدلة، أي أنها تفتقر إلى عقد الزواج.

ورفض المحكمة للحالات التي تشمل زيجات فاتحة يعود إلى المفارقة الناجمة عن تفسير الفقه المالكي الكلاسيكي لمفهوم «النسب» والتعريف

الحديث للزواج الصحيح. فلقد تم الاحتفاظ بالمفهوم الكلاسيكي للأبوة (الوالدية) (التأسيس على الشرعية) بينما أعيد تحديد الزواج الصحيح: فالمدونة تعترف فقط بالزواج المسجل بوصفه، زواجاً صحيحاً. ويشكل هذا معضلة للمرأة للاعتراف حين الحاجة بزواج الفاتحة، أمام تردد الشركاء في أسباغ الشرعية على أطفالهم. والخيار الوحيد المتاح لهؤلاء النساء هو أن يسجلن الطفل بأسمائهن، وهو أمر يقتضي أن يطلبن لأمثال هؤلاء الأطفال هويات قانونية مستقلة. وعادة لا تملك المرأة نفسها بطاقة حالة مدنية منفصلة، فهي تكون مسجلة في بطاقة والدها قبل الزواج، ومسجلة في بطاقة زوجها بعد الزواج. على أن للمرأة قانونياً الحق في أن تطلب الحصول على بطاقة مستقلة، لكن في الواقع لا تطالب بذلك سوى في حالة رفض زوجها تسجيل ابنها. وللحصول على بطاقة وإعطاء اسم عائلتها لطفلها، تحتاج أولاً تأمين موافقة والدها وإخوتها، والإجراءات طويلة ومعقدة؛ لكنّ عدداً كبيراً من النساء يقمن بهذه الإجراءات بوصفها الطريقة الوحيدة لضمان هوية قانونية لأطفالهن وتسجيلهم في المدارس. وبهذه الطريقة تصبح الأمومة هي طريقة إثبات البنوة الأولية.

وحتى في الحالات التي لا تنفي بشكل واضح قاعدة إثبات البنوة من طرف الأب والتي يكون فيها الطفل مسجَّلاً باسم والده، نجد أن الاتجاه نحو تأكيد ثبوت النسب للأم مع ذلك واضح. فبعد إنهاء الزواج غالباً ما يهجر الأب أطفاله، ويتزوج امرأةً أخرى ويصبح مسؤولاً عن مجموعة جديدة من الأطفال، وينعكس هذا النموذج بشكل واضح في حالات الطلاق التي تكون بطلبٍ من المرأة.

وهناك خياران مفتوحان أمام المرأة التي ترغب في التخلص من زواج غير مرغوب: إما أن تحصل على طلاق من المحكمة أو أن تؤمّن موافقة الزوج على الطلاق. ولا تمنح المحكمة الطلاق إلا بعد تقديم أسباب تبرره. ومن المهم ملاحظة أن أكثر من 80٪ من هذه الطلاقات إنما صدرت على أساس غياب الزوج غيبةً طويلة الأجل. هذه الحالات يكون الزواج فيها قد انتهى فعلاً وترك الزوج بيت الزوجية. عندها تتقدم المرأة للمحكمة وتطلب الطلاق لإنهاء حالة المعلَّقة، إذ هي ليست متزوجة ولا حرة من زواج قائم بسبب غياب زوج

لا يزال يعتبر قانونياً رأس البيت. ودافع المرأة في هذه الحالات بسيط، فهي ترغب في أن تتخلص قانونياً من سيطرة زوج غائب عنها وعن أطفالها، وأن تعيش حياتها الشخصية بشكل مستقل. وفي العديد من الحالات تطلب المرأة الطلاق لفترة قد تطول إلى خمس عشرة سنة بعد هجر زوجها، وذلك لأسباب عملية مثل مطالبة شركة تأمين بعد أن يكون أحد أطفاله دهس بسيارة أو أن تزوج أحد بناتها[1].

أما إذا ما نظرنا للاختيار الآخر المتاح للمرأة التي ترغب في حصول طلاق «الخلع» أي الطلاق بموافقة الطرفين، فنجد نفس النموذج. فقانونياً عادة ما تبدأ المرأة الخلع حينما يوافق الزوج على إعطائها حريتها مقابل تعويض، بعبارة أخرى، حتى تكون الظروف مهيئة لقيام اتفاق، يتطلب هذا عملياً أن تقدم المرأة تعويضاً أو تنازلاً عن بعض الشروط المستحقة عند الطلاق قانونياً[2]. والحق الذي عادة ما تتنازل عنه المرأة هو حق الأطفال في النفقة، رغم أنها قانونياً لا تحتاج إلى فعل ذلك إن كانت دون دخل وغير قادرة على الإنفاق على أطفالها (المادة 65 من المدونة). لكن عملياً لا يوافق الزوج على الخلع إلا إذا وافقت الزوجة على أن تقوم بالنفقة على الأطفال. والخلع شكل شائع لإنهاء الزوجية ف 35٪ من حالات الطلاق المسجلة في الرباط، و47٪ من الحالات المسجلة في سلا عام 1987 كانت من نوع الخلع[3]. وفي بعض هذه الحالات وافقت النساء على تحمل الأعباء المالية في الإنفاق على أطفالهن.

وبناء على ما سبق، فإنه يمكننا أن نتعرف على نموذجين عائليين حينما ينهار الزواج: أحدهما يقوم على البنوة المؤكدة على الأم وآخر مشترك البنوة. أما نموذج البنوة المؤكد على الأم فهو شائع بين الفقراء الذين يشكلون غالبية من يقدمون قضايا للمحكمة ومعدلات الطلاق بينهم عالية. وما يحدث هنا هو أن الرجل غالباً ما يعجز

(1) إن وجود ولي أمر المرأة القانوني ضروري لصدق عقد الزواج (المادة 3 و12 من مدونة الأحوال الشخصية).

(2) أنظر فيما يتعلق بالخلع مدونة الأحوال الشخصية الفصل الثالث، الكتاب الثاني.

(3) تم الحصول على هذه الأرقام من محاكم الرباط وسلا.

عن النفقة على أطفاله الذين يعيشون مع والدتهم، مما يجعله يفقد حق الأبوة. أما النموذج المشترك الأبوة، فإنه يغلب عليه أن يقع حينما يكون للرجل الحق في اختيار الاحتفاظ بسلطته، وهو الشائع في الطبقات الغنية. لكن حتى في هذه الحالات، فإن معدلات الخلع عالية وهذا يعني أن الرجال غالباً ما يكونون موافقين على التخلص من العلاقة الزوجية. وتوجد حالات قليلة يلجأ فيها الرجال إلى المحكمة حتى يكسبوا حضانةً كاملةً لأطفالهم حتى بعد زواج الأم مرة أخرى. فتضمنت 46 حالة (أقل من 25٪) فقط حالات منازعات زوجية أمام المحاكم في سلا عام 1987، طلب فيها الرجال إنهاء حقوق الحضانة عن زوجاتهم السابقة، وفي 34 حالة (81٪) من هذه الحالات لم يكن دافع الرجل الحصول على حضانة كاملة وإنما ليتخلص من تقديم نفقات. وفي 8 حالات فقط كان فيها الرجال يتحدون حق زوجاتهم في الحضانة. وهذه في الواقع نسبة منخفضة مقارنةً بالدعاوى لطلب نفقات الحضانة التي تطالب بها النساء، والتي تشكل أكثر من 50٪ من كل المنازعات الزوجية.

3 ـ القواعد الشرعية الشيعية والممارسات الإيرانية:

المنازعات حول إثبات الأبوة من النوع المغربي غائبة في المحاكم الإيرانية. فالفقه الشيعي لا يتسامح مع ولا يشجع على مثل هذه القضايا ـ فالنسب بمعنى الأبوة القانونية من طرفي الأب والأم يعترف بهما فقط في سياق الزواج الشرعي. وفي حالات وجود زواج لا يمكن التأكد من قيامه قانونياً؛ فإن الطفل يحرم من أي نوع من البنوة القانونية ويعتبر مثل هذا الطفل نتاج زنى والقانون لا يسمح بإعطائه الشرعية، ما لم يثبت أن أحد الطرفين أو كلاهما تصرف تحت افتراض قيام زواج بينهما (المادة 1167) من مدونة الأحوال المدنية الإيرانية وفي تلك الحالة، يمكن للطفل أن يستلحق بالنسب فقط لمن تصرف منهما في حالة الشبهة، سواء أكان الرجل أم المرأة.. ويفسر هذا جزئياً، لماذا لا توجد منازعات إثبات أبوة في المحاكم الإيرانية. فتقديم مثل هذه القضايا للمحكمة، لا يكسب المرأة شيئاً وإنما تعرض نفسها لتهمة الزنى. ولا يوجد اعتقاد في رقاد الرحم ولا زواج من نوع زواج الفاتحة المغربي.

إضافةً إلى ذلك، لا تشجع قواعد الحضانة الشيعية إمكانية تطبيق وحدة البنوة المنسوبة للأم، رغم التزامها بالتقسيم الشرعي للحضانة إلى نفقة وولاية، فالثنائية القائمة في مثل هذا التقسيم لحقوق الحضانة قد قلص إلى الحد الأدنى عن طريق تطوير حصة الرجل في الحضانة على حساب حصة المرأة. فالولاية ليست فقط مؤكدة عليها وإنما تشمل أيضاً وحدة النسب الأبوي وكذلك على جد الطفل. وتخصص مدونة الأحوال المدنية الإيرانية فصلاً كاملاً عن «حقوق الرعاية غير المتنازع عليها للأب والجد» (الفصل الثالث من الباب الثامن) وفي المقابل نجد أن حق المرأة في الحضانة محدد جوهرياً: فلها الحق في الاحتفاظ بالطفل الذكر حتى عامين (أي حتى نهاية فترة الرضاعة) وحق الاحتفاظ بالبنت حتى سن السابعة (المادة 1170)، وبعدها انتقال حق الحضانة للأب، وفي حالة وفاة أي من الوالدين، تنتقل الحضانة لأيهما لا يزال حياً (المادة 1171)، وفي حالة غياب الأب أو عدم صلاحيته للأبوة، فإن الحضانة تنتقل للجد، ولا تنتقل الحضانة تحت أي ظروف إلى أهل الأم.

وعلى نقيض ذلك، رغم الالتزام الكبير في الفقه الشيعي للمبدأ البطركي، فإن حق الرجال من طرف واحد في الطلاق محدد بشكل كبير في إيران. فقانونياً يمكن تسجيل الطلاق حينما يكون هناك اتفاق مشترك فقط، وإلا فإن تسجيله يجب أن يتم عن طريق أمر من المحكمة. ولقد بقي هذا التحديد، الذي تم إدخاله بقانون حماية الأسرة، دون تغيير منذ الثورة، رغم ما يقال عن الالتزام بتطبيق الشريعة، لكن مع ذلك هناك فرق: ففي ظل قانون حماية الأسرة، يعامل الرجال والنساء بشكل متساو، والمحكمة لا تصدر حكم الطلاق إلا بعد قيام مبررات معينة، وهو نفس المبرر للرجال والنساء على حد سواء. أما في الوقت الحاضر، فإن كلاً من الرجال والنساء يحتاجون للحضور للمحكمة لكن فقط على النساء أن يقدمن التبريرات الداعية للطلاق. والحالات التي تقدم فيها الرجال يطلبون الطلاق أحيلت إلى التحكيم والصلح وتصدر المحاكم أمر الطلاق حينما تفشل محاولات الصلح بين الطرفين فقط. وهذه المراجعة القانونية لحق الرجل في الطلاق ـ وهي أمر غائب في المغرب ـ تفسر جزئياً معدلات الطلاق المنخفضة في إيران.

إنّ هذا المعدل المنخفض مهم جداً إذا ما أخذنا في الاعتبار حقيقة أن المرأة الإيرانية تحتل موقعاً أفضل من موقع المرأة المغربية في حالة رغبتها التخلص من زواج غير مرغوب، أي في حالة رغبتها جعل زوجها يوافق على الخلع. وربما كان ذلك بسبب الطرق المختلفة التي يدفع بها المهر، وهو عنصر هام في أي عقد زواج، في كلا البلدين. ففي المغرب يذهب معظم المهر (ويشار إليه بالصداق) إلى والد العروس قبل حفلة الزفاف وعندها يكمل الأب هذا المبلغ بمثله أو أكثر منه ليقدم للعروس جهازها الذي يشمل أثاث غرفة الاستقبال المغربية وملابس لها. وتختلف قيمة وممارسة الصداق بحسب الطبقة الاجتماعية والإقليم، إذ قد يشمل الصداق أحياناً مجوهرات وبالذات حزام ذهب يصبح ملك العروس عند الزواج. وعلى أي حال، بغض النظر عن قيمة ومحتوى المهر، فإن غالبيته تُدفع فوراً عند الزواج، ووظيفته تأمين جهاز للعروس، أما الجزء المؤجل فإنه يدفع عند الطلاق، وهو مبلغ يسمى ويحدد. أما في إيران، فإن المهر هو دائماً مؤجل، فالعروس لا تستلم أي جزء من المهر عند الزواج وما تستلمه العروس من مجوهرات لا يعتبر جزءًا من المهر، وإنما يعد هدية منفصلة عنده (وهي تتلقى مجوهرات من أهلها أيضاً). فوظيفة المهر هي تقديم تأمين للمرأة عند الزواج، وطريقة لتعويض وضعها المتدني في القانون وفي الوقت نفسه، دائماً ما تكون قيمة المهر أعلى من قدرة الزوج المباشرة، وهو ما يعطي المرأة إمكانيات عالية للمفاوضة عند طلب الخلع، إن ثبت أن الزواج غير مرغوب في استمراره، أو أنه يشكل صورةً من صور التعويض، إن استخدم الزوج حقه في الطلاق بشكل اعتباطي، والرجل الذي يواجه حالة قانونية تحاول فيها زوجته حصولها على مهرها، غالباً ما يوافق على تسجيل الطلاق.

فأكثر من 55٪ من حالات الطلاق المسجلة في طهران من نوع الخلع، مما يعني أن النساء هن اللائي بادرن بطلب الطلاق بنفس نسبة طلب الرجال الطلاق[1]؛ وذلك على ما هو عليه الحال في المغرب، حيث يشمل الخلع غالباً تنازل المرأة

(1) وذلك بحسب إحصائيات وزارة العدل في طهران.

عن حقها في حضانة أطفالها، فإن الخلع في إيران يشمل دائماً تنازل المرأة عن مهرها في مقابل موافقة الزوج على تسجيل وثيقة الطلاق. وإن كان بإمكان النساء نظرياً أن يستخدمن مهرهن ليتفاوضن على شروط حضانة أطفالهن إلا أنه عملياً نادراً ما يحدث ذلك، ويعود ذلك لسببين، **أولهما** يتعلق بالأعراف والمفهوم الشعبي للمهر الذي ينظر إليه بوصفه نوعاً من الأمان للمرأة عند الزواج وليس بطاقة مفاوضة تستخدم «لتحطيم الأسرة»: إذا ما أرادت أن تترك الزواج عليها أن تترك الأطفال خلفها. **وثانياً**، حقوق المرأة المحدودة في الحضانة وبالذات طلب النفقة للأطفال، مما يعني أن لهن وزناً محدوداً في هذه المفاوضات، إن وصل النزاع إلى نهايته المرة. فتقديم القضية إلى المحكمة والإصرار على طلب النفقة يستلزم المخاطرة في فقد المرأة أطفالها: إذ يستطيع الرجل دائماً أن يواجه الأمر من خلال مطالبته بحقه في الولاية وأخذ الأطفال منها. ومثل هذه المفاوضات بالضرورة تأخذ شكلاً مختلفاً وتحتاج المحكمة أن تلعب دوراً مختلفاً، وهو أمر عالجته في بحث آخر (مير ـ حسيني 1993 ب). وترتيبات الحضانة التي يتم الوصول إليها بين الزوجين المنفصلين، سواء مثلا أمام المحكمة أم لا، توضح أنه بعد انتهاء الزواج سيبقى الأطفال مع والدهم. وهذا ليس غريباً، إذ لا المفهوم الشيعي للنسب ولا قواعده للحضانة تؤدي إلى بروز وحدة البنوة المشتركة بين الأب والأمّ.

وإذا كان هدف المرأة الرئيسي في منازعات إثبات الأبوة في المغرب، كما أوضحنا هو تأسيس إدعاء النفقة للأطفال عند انتهاء الزواج، ومن ثم تمديد المفاوضة حول قضايا لم تحل خارج الزواج، فإنه بالنسبة لإيران مثل هذا التمديد غير ممكن. وعادة ما تشمل قضايا منازعات إثبات الأبوة في المحاكم الإيرانية قضية الأرث، وكذلك حالات عدم تسجيل الطفل في دفتر هوية أحد الوالدين (شناسنامه). وتستلزم هذه المسائل عادةً قضايا إجرائية مثل الخطأ في التسمية، ومن بين 249 قضية منازعة حول إثبات البنوة سجلت في أسبوع واحد في محاكم إيران، ثلاث منها فقط يمكن تصنيفها بقضايا إثبات الأبوة. وأحدها قدمته امرأة ادعت الأبوة لطفلها المولود بعد اغتصاب مزعوم. ولقد تخلت عن القضية حينما لاحظت أنها لن تحصل من قضيتها على إعطاء

شرعية لطفلها، وإن كان بإمكانها فقط تجنب تهمتها بالزنى وهو أمر غير مفيد لها إذ لم تكن مهتمة بذلك، على أي حال. أما القضيتان الأخريان فإنهما قُدّمتا إلى المحكمة بعد وفاة خمسة أطفال وفي الأخرى ثلاثة أطفال، ولقد قبلت القضيتان من طرف المحكمة، إذ تأكد قيام الزواج من شهود عدول.

نتائج:

في هذا البحث فحصت مدى وطبيعة منازعات إثبات الأبوة المتعارضة التي تقدم أمام المحاكم المغربية والإيرانية، وذلك لتوضيح الطرق المختلفة التي تعرف فيها القواعد القانونية والتي تعكس في الوقت نفسه الممارسة الاجتماعية في القطرين.

وتعرض قضايا المنازعات في المحاكم المغربية، وبالذات التي تشمل فقراء نموذجاً بديلاً لإثبات الأبوة المنسوبة للأم في تنظيم الأسرة الذي بقي في نظام تسيطر عليه أيديولوجيا النسب الأبوي. وهذا ليس الحال في إيران، حيث يمتد التحيز في الأبوة الأبوية إلى ما هو أبعد من الزواج. ومن الصعب، ولدرجة ما من المفيد أن نقدر إلى أي مدى كانت هشاشة الزواج ونموذج إثبات الأبوة المنسوبة للأم في التنظيم الأسري في المغرب كنتاج للفقه المالكي، أو أن الغموض الضمني في الفقه المالكي هو نتاج الممارسات القديمة التي ما تزال مسيطرة، وبنفس الدرجة من غير الواضح ما إذا كان التشدد في الأبوة الأبوية الشيعية يعكس أو يقرر ممارسات اجتماعية.

وما يمكننا أن نقوله بدرجة من الوثوقية هو أنه توجد علاقة ارتباط قوية بين تنظيم الأسرة بعد الطلاق وبين القواعد المنظمة للأبوة وحضانة الأطفال. ورغم أن المدرستين تلتزمان بمبادىء البطركية الإسلامية وتعتبران الأبوية الشرعية الطريقة الأساسية لإثبات الأبوة، لكنهما تختلفان بشكل ملحوظ في مفاهيمها لإثبات الأبوية المنسوبة للأم. ويبدي الفقه المالكي بقايا تأسيس النسب للأم في قواعده لتأسيس إثبات البنوة، وقواعده للحضانة: فهو لا يعطي الأم فقط حق رعاية طفلها وإنما يعطيها أيضاً حق نسبة ولدها إليها. ولا يصدق الشيء نفسه

في الفقه الشيعي حيث يحرم مثل هذا الطفل من البنوة الشرعية، وتعطى رعاية الطفل للأب وجانب الأب في حالة الطلاق.

وكما ذكرنا في المقدمة، يمكن النظر إلى الفروق بين الفقهين المالكي والشيعي على أنها تعكس اختلافاً أعمق في النظرية السياسية بين المذهب السني والشيعي والتي تنعكس أيضاً في مفاهيمهم للأسرة (كولسن 1971: 125 ـ 6). ففي الفقه السني الذي ينتمي إليه المذهب المالكي، ما يؤخذ في الاعتبار هو الأسرة الممتدة الأبوية النسب. وإثبات نسب الطفل للأم ليس له تبعات كبيرة طالما أن ارتباط الطفل إنما هو حاصل البنوة الأبوية. ويشرح هذا لماذا كانت هناك مجموعتان عن القواعد لتأسيس إثبات البنوة من طرف الأب ومن طرف الأم. وفي المقابل نجد في الفقه الشيعي، التأكيد على الأسرة النواة والتي تشكلت على أساس البنوة المزدوجة، ولذا فإن البنوة المنسوبة للأم تقتضي نفس الأهمية التي للبنوة الأبوية، وينعكس هذا في الفقه الشيعي، الذي له نفس قواعد تأسيس النسب الأبوي والأمومي، وإذا ما قبلنا بهذا الافتراض، وأنا أقبل به، فإننا عندها يجب علينا أن نتعامل مع تناقضين متميزين.

أولاً: لماذا فقد إثبات البنوة الأبوي أهميته في المغرب عند انتهاء الزواج؟ ولماذا يكسب أهميته في الحالة الإيرانية؟ ويكمن الجواب، حسب اعتقادي، في السبل التي تتفاعل فيها المفاهيم والقواعد القانونية مع العوامل والمحددات الاجتماعية والاقتصادية وبالذات عدم الأمان الاقتصادي الذي تواجهه الأسر في الطبقات الفقيرة وإدماج النساء في النشاطات الاقتصادية خارج المنزل. ففي المغرب، حينما ينتهي الزواج يصبح الزوج بعيداً عن عملية الإنجاب في الأسرة، وحتى يحافظ على ارتباطه بأطفاله، يجب أن يكون في موقف يمكنه من الإنفاق عليهم وأن يدفع لأمهم أجرة الحضانة. وهذا غير ممكن إن كان فقيراً. وغالباً ما يتزوج الرجل مرة أخرى، وبالتالي يصبح مسؤولاً عن مجموعة جديدة من الأطفال إضافة إلى بقائه مسؤولاً عن أسرته الأولى. وتذهب الزوجة إلى أهلها حيث تقبل مع أطفالها وحتى زواجها مرة أخرى لا يقتضي بالضرورة فقدان الحضانة إذ إن الحضانة تنتقل إلى أمها، وفي حال غيابها إلى امرأةٍ

أخرى. وإذا كانت المرأة عجوزاً فإنها غالباً ما تقيم بيتاً منفصلاً بالقرب من بيت أهلها ويساعدها عادة إخوتها. وفي الجانب الآخر، في إيران، حينما ينتهي الزواج، غالباً ما تستبعد الزوجة عن أطفالها، ونادراً ما يرحب بها مع أطفالها حتى إن تمكنت من الحصول على حضانتهم، وهي تفقدهم إذا ما تزوجت مرة أخرى. بعبارة أخرى، قواعد الحضانة الشيعية وبنية الأسرة الإيرانية يجعلان من المستحيل أن تكون عائلة أم الطفل فعالةً في إيران، بينما الفقه المالكي وبنية الأسرة المغربية يؤكدان على فعالية مثل هذه البنية في المغرب. ويجب علينا أن نؤكد أن النساء المغربيات في الطبقات الأكثر فقراً يلعبن دوراً نشطاً في الاقتصاد خارج المنزل أكثر من الذي تلعبه النساء الإيرانيات. فمن النادر رؤية نساء إيرانيات كبائعات لمنتجات تم إعدادها في المنزل في البازار أو محاسبات في الحافلات أو فراشات في المكاتب وأمثال هذه الأعمال هي أمر مألوف وشائع في المغرب.

أما المفارقة الثانية، فهي لماذا لم تكن التوجهات نحو البنوة الأمومية في الفقه المالكي مصحوبة بوضع أفضل للمرأة خارج المنزل؛ إذ على عكس ذلك في إيران الشيعية، حيث نجد أن لقانون الحضانة تحيزاً أكبر نحو النسب الأبوي والزواج أكثر استقراراً وللمرأة الحق في الطلاق بشكل مساو تقريباً للرجل. ولفهم هذه المفارقة، أرى أننا نحتاج أن نلقي نظرة أخرى على المفهوم الشرعي للزواج، فالتعريف الذي يقدمه الفقهاء المسلمون يشير بشكل واضح إلى ما هو الزواج، فهو، كما يعرفونه وينظمونه، عقد يعتمد على اللامساواة والهيمنة عن طريق حصول الرجل على حق مطلق على إمكانات المرأة الجنسية والإنجابية؛ ونتيجةً لذلك: الحق في الأطفال نتاج هذه الحالة. ويظهر لي أن التوجهات نحو البنوة الأمومية في الفقه المالكي هي في الحقيقة مسؤولة عن تجربة النساء المغربيات لسيطرة وهيمنة الرجل عليهن بشكل أكبر مما هو عليه الحال مع المرأة الإيرانية. والإقلال من مثل هذه السيطرة عن طريق إعطاء المرأة حقاً مساوٍ للحصول على الطلاق سيسهم بشكل أكبر في ابتعاد الأطفال عن طرف أبيهم. وبالمقابلة نجد أن المرأة الإيرانية تتمتع بقدر أكبر من الحرية في الحصول على الطلاق، طالما كانت مخاطرة انفصال الأطفال عن جهة أبيهم أقل.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التحريم بالرضاع في ايران في الفقه والممارسة

جين خطيب - شاهدي

ترجمة:
أبو بكر باقادر

يعرف الفقه الإسلامي ثلاثة أنواع من القرابة: قرابة الدم، والمصاهرة، وقرابة الرضاع. ويشار للأخير بالرضاعة في العربية، وشيري أو رضاعي في الفارسية ويضاف لمصطلح للقرابة مناسب. وتؤدي الأنواع الثلاثة من القرابة إلى منع الزواج بين أشخاص معينين يرتبطون ببعضهم بواسطتها. ويمتد التحريم في حالة قرابة الرضاعة، بشكل عام، لكن ضمن الذين يكونون داخل درجات التحريم من الزواج إذا كان فعل الرضاعة قد حدث من طرف المرأة التي كانت تُرضع طفلاً آخر (الأم بالرضاعة) وزوجها (الأب بالرضاعة و«مالك الحليب) (ويلسون، 1921: 57). وعلاقة الرضاعة، مع ذلك، هي شكل محدد لقرابة معتبرة قانونياً على أن قرابة الرضاعة لا تورث، وليس لوالدين من الرضاعة واجب قانوني للنفقة على أطفالهم بالرضاعة، وكذلك ليس لهم حق الولاية عليهم. أيضاً فإنه في حالة سرقة طفل الرضاعة من والديه بالرضاعة، فإنه يعد سرقة ويستدعي العقاب المعتاد (هاملتون 1971: المجلد الثاني: 99).

وتحدث علاقة الرضاعة عن طريق إرضاع امرأة ما طفل أخرى بالثدي. ولا يهم كم من الأعوام ستمضي علة الطفل ليصبح من الأقارب. وهكذا فإن هذه العلاقة تختلف بشكل أساسي عن مؤسسة «الربيب» التي تولد روابط قرابة كما أوردها عديد من كتّاب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، رغم حقيقة

أنه غالباً ما يشار إليه بوصفه شكلاً من قرابة الربيب fosterage وتصنّف باعتبارها مثالاً لنفس المؤسسة (دائرة معارف الأديان والأخلاق، الجزء الرابع: 104 ـ 9). ورغم أن الأم من الرضاع تلعب نفس دور المرضعة في أزمنة سابقة في أوروبا، إلا أنها تختلف بشكل أساسي عن تلك المؤسسة أيضاً، لأن الأخيرة لا تصنع الطفل والمرضعة في أي علاقة معترف بها قانونياً، رغم قيام ارتباط عاطفي عميق بينهما.

وتبقى مؤسسة قرابة الرضاعة مجالاً غير مكتشف إلى حد كبير في التراث الأنثروبولوجي رغم إظهار علماء الأنثربولوجيا اهتماماً عظيماً بكافة أشكال القرابة وما يشبه القرابة منذ ظهور هذا العلم كحقل مستقل في نهاية القرن التاسع عشر. وفي الموسوعة البريطانية الحالية على سبيل المثال، ذكرت أخوة الدم بين ازاندي افريقيا وزواج الأشباح بين نوير السودان، وعلاقة الكمبرادزاجو للعراب/ والعرابة God father/Godchild في أوروبا وأمريكا اللاتينية وما يشبه علاقة الأب/ الابن بين بعض الحرفيين اليابانيين ومساعديهم. لكن لم يأت ذكر لقرابة الرضاعة التي يوجد عنها تراث كامل من الأحكام والضوابط التفصيلية في الفقه الإسلامي. ويظهر أن التركي (1980: 233 ـ 244) كانت أول عالم أنثروبولوجي كتب بشكل تفصيلي حول الموضوع بالإنجليزية وكان هذا فيما يخص مجتمع المملكة العربية السعودية[1].

لكن هذه المؤسسة ليست محصورةً في الإسلام فقط: فكما هو متوقع في تقليد يتعلق بضرورة ملّحةٍ مثل إطعام طفل سيموت إن لم يتوافر له طعام في حالة غياب الحليب المجفف، فهي موجودة في العديد من المجتمعات في أنحاء العالم (فيرنر 1913، المجلد السابع: 371، المجلد التاسع: 138).

قرابة الرضاعة: مشهد ثقافي:

يقال إنه حينما يريد أفراد قبيلة ماساي في غرب أفريقيا إنجاز سلام دائم مع قبيلة عدوة، فإن تلك القبائل تحضر بقرة وعجلاً وامرأة وطفلاً. ويتم تبادل البقرتين

(1) لكن مع ذلك من الواضح وجود مادة علمية نشرت بالروسية، على سبيل المثال ما كتبه دراغدز (1987) وما تورده مصادر أخرى.

ويرضع الطفلان من ثدي المرأة الماسية ويرضع الطفل الماسي من المرأة من القبيلة العدوة (هيلز 1905: 321 ـ 2).

ولا ينزل أكبر ـ امبراطور دلهي المغولي وحفيد سلالة جنكيزخان ـ سوى أخف عذاب ممكن بأخيه من الرضاعة التي سبّب له الإهانة بشكل مستمر لأنّ «بيني وبين عزيز نهراً من الحليب لا يمكنني تجاوزه» (ماليسون، 1890: 177). ورغم أن أكبر كان مسلماً، إلا أن مؤسسة الرضاعة بكل تأكيد سابقة على تحول المغول إلى الإسلام. فالمصطلح الذي يشير إلى أم من الرضاعة، وزوجها وابنيها جميعاً كلمات تركية استخدمتها القبائل التركية ـ المغولية التي ينحدر منها الأباطرة المغول. وإن سمح الأتراك العثمانيون لإخوانهم من الرضاعة الدخول إلى «الحريم» بشكل حر، وهو أمرٌ لا يسمح به عادة سوى لأدنى الأقارب، فإنهم إنما فعلوا ذلك بناء على تقليد قديم أكثر منه بسبب تبنّيهم لتقليد إسلامي حديث (موسوعة الأديان والأخلاق 1913، المجلد السادس: 105).

ورغم أن هندوس الهند لا يعترفون بصلة الرضاعة في أعرافهم، إلا أن لايل (1882: 221) يشير إلى أنّ أسرة راجبوت الملكية عادةً ما تختار مرضعاتِ أطفالها من قبيلة رعوية معروفة. ولأسرة المرضعة مكانة معتبرة وراثية «قرابة رضاعة» بداخل الأسرة الملكية والإخوة من الرضاعة يُعطَون اعتباراً وقوةً في البلاط.

يقدم بيدولف (1880) العديد من الأمثلة على أهمية قرابة الرضاعة بين قبائل جبال هندوكوش، رغم أنهم كانوا حديثي عهد بالإسلام[1]. ويعلق موضحاً أن قرابة الرضاعة ـ والتي يشير إليها بعلاقة الربيب ـ كانت موجودة بين كافة الأسر الحاكمة ويظهر أنّ روابطها أقوى من روابط الدم. فكل الأطفال كانوا يوضعون بعد ولادتهم عند مربية ويترعرعون مع أسرتها. وغالباً لا يرى الأب طفله حتى يكون أو تكون قد بلغ السادسة أو السابعة. وتضع أسرة المربية بكاملها نفسها في خدمة ربيبهم طيلة

(1) تشير عوامل أخرى إلى أن القبائل لم تتبع تماماً العقائد والتقاليد الإسلامية. فبحسب ما يورده بدوليف، لم تأخذ الوثنية في الزواج بشكل جاد؛ فالنساء لا يعزلن والإرث متساو بين الرجال والنساء.

حياتها، ويتحدد حظهم معه. وإذا ما نفي الربيب، فإنهم يذهبون إلى المنفى معه: وإذا ما استلم منصباً مهماً فإن أب الربيب واخوته سيعطون مناصب ومهام معتبرة. وعند عشيرة اشيمك من قبيلة شيترال في الهندوكوش يرضع كل طفل من كل أم مرضعة في العشيرة. وهناك تبادل مستمر للأطفال بين الأمهات من «أجل تقوية وحدة القبيلة». وفي حالات غياب وجود دليل قاطع بالزنى، بحيث لا يمكن إنزال عقوبة/ ثأر، فإن البيدولف يرون أن الحالة ستعرض أمام الحاكم من أجل اتخاذ قرار وسيأخذ أماناً أو ضماناً للمستقبل من طرف المدّعي وذلك بوضع شفتيه على صدر المرأة ذات العلاقة في الحالة المشتبه فيها. وهكذا فإنها منذ ذلك الوقت ستعتبر مربيته (أمه بالتربية) ولن تقوم بينهما أي علاقة أخرى سوى علاقة الأم بإبنها. وهذه العلاقة تعد علاقة مقدسة بحيث إنه لا تعرف حالة حطمتها (بيدلوف 1880: 77 ـ 83).

ويوجد مثال مشابه لاشتباه في زنى تمت معالجته في روسيا في القرن التاسع عشر بين السلافيين (كاراشيدز، 1968، ذكرتها دراغدز 1987: 69). ودراغدز نفسها لم تجد سجلاً لمثل هذا التقليد عند الواتشا في جنوب جورجيا حيث أجرت بحثها، لكنها تقول بأن (قرابة الرضاعة) هي مؤسسة وإن كانت تقريباً منقرضة إلا أنها تشكل جزءًا لا يتجزأ من الإطار المفاهيمي للقرابة الجورجية في معناها الواسع. واليوم حينما ترضع أم في مستشفى ولادة، طفل امرأة أخرى بسبب طوارىء، فإن الأسرتين ستعلنان أخوة رضاعة. وسيتبادل أهل الأطفال الزيارات والهدايا والمجاملات وحينما ينمو الإخوة في الرضاعة يتوقع منهم أن يصبحوا أصدقاء طيلة حياتهم. والعلاقة تشكل حائلاً دون زواجهما: فإبنا الرضاعة لا يمكن أن يتزوجا، وهذا يطبق لسبعة أجيال، وإن كان لا يوجد دليل على وجود ذلك فعلاً (دراغدز 1987: 166 ـ 9).

وكانت في راتشا القرن التاسع عشر وغيرها من الأماكن في جورجيا عادة شكفشفولابا (skhvisshviloba) (أي الطفل الآخر). ويظهر أنها قد مورست لكسب شركاء في التجارة يعتمد عليهم في مناطق عدوانية. فيرسل الجورجيون المسيحيون طفلاً حديث الولادة لشريكهم التجاري المسلم في شمال القفقاز إن كان عرف أن

زوجة الأخير ترضع. ويفعل المسلمون الشيء نفسه لكن مع شريك تجاري آخر. ويظهر أن هذه العادة خدمت. عرض إظهار وجود أُلفة تامة بين الأطراف المعنية. ويبقى الطفل عند العائلة حتى يصل/تصل العاشرة أو الحادية عشر، وعندها يعود/تعود كدليل أن والدي التربية لم يحصلا على مصدر عمل رخيص. فلقد قامت «الصفقة» أساساً من أجل أجيال المستقبل: سيتكلم إخوة الرضاعة نفس اللغة، ويعرفون نفس العادات، وسيساعد كل واحد منهما الآخر في التجارة والانتقال والضيافة. وتستمر العلاقة لسبعة أجيال، ومعها تحريم الزواج فيما بينهم، وخلف أبناء الرضاعة لا يمكنهم الدخول في علاقة شيكفشفولابا أخرى، ولا يمكنهم الزواج حتى وإن سمحت لهم أديانهم وأوضاعهم الاجتماعية بذلك (رخيشفيلي 1974 ذكر ذلك في كتاب دراغدز 1987: 166 ـ 9).

ويعترف سلاف جنوب وشرق أوروبا المسيحيون بقرابة الرضاعة كمانع للزواج واستخدموها مع أنواع أخرى من علاقات القرابة «الخيالية»، وما عُرف بالقرابة الروحية لمنع الزواج الداخلي (مين 1991: 257)، ورغم احتمال أن هذه العادة استمدها سلافيو الجنوب من جيرانهم المسلمين (دائرة معارف الأديان والأخلاق 1913: المجلد السادس: 104)، إلا أنه يظهر أن وجود المؤسسة ـ خاصة إن أخذنا المعلومات المتوافرة عن جورجيا في الاعتبار ـ سابقة للإسلام وكانت موجودةً في مجتمعات عديدة كما يرى مين 1893 ـ 241)[1].

القرابة في الإسلام:

قبل الحديث عن قرابة الرضاعة وبالذات عند شيعة إيران، من الضروري التعرف على الدور الذي تلعبه القرابة عموماً في المجتمعات الإسلامية وكيف

---

(1) يذكر مين أن ممارسة التبني: «شائعة معروفة في المجتمعات الآرية» (1893: 241) لكنه لا يورد مصادره. فهل كان يقصد أن يشمل معظم أوروبا وغالبية غرب وجنوب آسيا في تعميمه، أي كل المناطق حيث يسود استخدام اللغات الهندو ـ أوروبية؟ أم أن مين يميز بين التبني القائم على إرضاع طفل آخر والتبني القائم على تربية طفل آخر، أنظر مناقشتي لهذا الموضوع في الخاتمة.

تؤثر على المسلمين في حياتهم اليومية. بعبارة أخرى، يجب أن ينظر إلى قرابة الرضاعة في سياق أشكال أخرى من القرابة إذا ما أريد فهم القواعد الإسلامية حول مؤسسة القرابة بشكل أفضل.

يقال عادةً إن الإسلام ليس مجرد دين وإنما هو طريقة حياة. وتعتمد الشريعة على القرآن والسنة، وهي أقوال وأفعال الرسول الواردة عن ثقات. وفي كل واحد من المذاهب السنية الأربعة (المالكي والحنبلي والحنفي والشافعي وكتب فتاوى المجتهدين في إيران الشيعية التي يجمعون معلومات ليستخدمها مقلدوهم، قد حددت، غالباً حتى التفاصيل الدقيقة في الكيفية التي يجب أن يتصرف بها المسلم/ المسلمة الملتزم في حياته اليومية. وتنبع الفروق بين المدارس الفقهية المختلفة من حقيقة أن الأحاديث المقبولة عند مدرسة قد تختلف عن مدرسة أخرى أو أن نفس الحديث قد يفسر بشكل مختلف[1].

ولقد حددت قواعد عديدة درجات القرابة المحددة للزواج لأنّ روابط القرابة تفرض نوع السلوك والتفاعل الاجتماعي المسموح بين الجنسين. وبشكل أساسي تطلب القواعد الإسلامية أن طرفي الزواج الممكنين، والتي يشار إليهما بغير المحارم لا يسمح لهم بالاختلاط. فالحجاب الصارم من طرف المرأة مطلوب، ومن المستحسن أن يكون سلوك الرجل والنساء محتشماً. وعدم الالتزام بهذه القواعد يمكن أن يؤثر في مصداقية عبادة المسلم اليومية. أما الذين لا يمكن التزاوج بينهم بسبب رابط من روابط القرابة ـ سواء قرابة دم أو مصاهرة أو رضاعة ـ فيُعرفون بالمحارم، وهم رجال ونساء مسموح لهم الاختلاط بحرية: والحجاب ليس مطلوباً وتوجد بساطة وأُلفةٌ في العلاقة. وهكذا فإن الأحكام التي تحدد دائرة الذين يمكن الزواج منهم، توسع من جهةٍ أخرى مدى العلاقات الاجتماعية مع الجنس الآخر في تجربة المسلم الملتزم في حياته اليومية بترتيب «زيجات مصلحة» لتمكين الآخرين من الجنس الآخر من الاختلاط دون الإخلال بالقواعد الإسلامية (خطيب ـ شاهدي

(1) لمعرفة الفروق بين الشيعة والسنة بشكل واضح أنظر هولستر 1953، الفصل 1 ـ 4.

1980 : 125 ـ 7)، كما هو الحال في قرابة الرضاعة، وذلك بخلق علاقة رضاعة بشكل مقصود لنفس الغرض (التركي 1980 : 240/ خطيب ـ شاهدي 1981 : 125) أو لمنع زواج يرون أنه غير مرغوب فيه (التركي 1980 : 240 ـ 1).

ومعظم الذين علقوا على مؤسسة القرابة بالرضاعة يرون أنها مؤسسة جاهلية (قبل إسلامية) (ويلسون 1921 : 57) وأن أصولها تعود إلى العادات المنتشرة في الجزيرة العربية في عصر النبي. بل إن النبي محمداً (ص) نفسه وضع مع مرضعة من بني سعد وبقي عندها حتى الخامسة من عمره (موسوعة الأديان والأخلاق 1913 : 104). ولقد كان لأطفال نبلاء مكة حتى وقت متأخر نسبياً مرضعات بدويات (SEI 1953 : 463) ويعطي القرآن اهتماماً بسيطاً للمؤسسة، ويحددها باعتبارها بين موانع الزواج بين المرضع وأمه بالرضاعة وأخته بالرضاعة (سورة 7 : 23). وإنما هي الأحاديث التي فصلت هذا التقليد... ورغم وجود اتفاق عام حول المبادىء ذات الصلة، إلا أنه توجد اختلافات في الآراء حول تفاصيل معينة بين المدارس الفقهية السنية الأربع[1]؛ أما بين العلماء الشيعة، في الماضي والحاضر، فلا يوجد اختلاف كبير على ما يظهر. وتتمركز الفروقات في الآراء حول كمية الرضاعة الموجبة لقيام علاقةٍ قانونية؛ وما إذا كان الحليب يجب أن يؤخذ مباشرةً من الثدي، والفترة التي تقع فيها الرضاعة من عمر الطفل، ومدى التحريم في الزواج بين الأقرباء بالرضاعة. أما فيما يخص المسألة الأخيرة فتظهر تعقيدات إضافية في الفقه الشيعي لأن القريب بالرضاعة لأم بالرضاعة وزوجها («مالك» الحليب)، إذا ما أرضعوا من طرف امرأةٍ أخرى غير والدتهم، فإنهم سيدرجون ضمن هذا المدى من المحارم كأطراف غير ممكنٍ حدوث التزاوج بينهم.

قرابة الرضاع في إيران:

القواعد الشيعية التي تظهر في هذا القسم اعتمدت على النص الفارسي لكتاب

(1) اختصرت القواعد 1474 و2496 وحذفت القواعد 2486 ـ 2575 لعدم وجود مكان كاف. وهذه القواعد تعالج بشكل أساسي الأحكام الدقيقة التفصيلية التي أشرنا إليها.

آية الله الخميني «رسالة توضيح المسائل» (د.ت: 392 ـ 9) 2464 ـ 2474 و2487 ـ 2497 والتي تختلف قليلاً عما يراه الفقهاء الإيرانيون في يومنا هذا مثل آية الله الخوئي والخوانساري والشهرستاني أو ما قاله فقهاء عاشوا في قرون ماضية[1].

محارم قرابة الرضاعة

يحرم الزواج من الأشخاص التالية سماتهم:

1 ـ الأم بالرضاعة

2 ـ زوج الأم بالرضاعة، والأب بالرضاعة الذي يملك الحليب

3 ـ أم الأب من الرضاعة والأم وأسلافها بما في ذلك أمها وأبوها من الرضاعة.

4 ـ أبناء الأم بالرضاعة سواء قبل أو بعد الرضاعة.

5 ـ أبناء وأحفاد الأم بالرضاعة سواء كانوا مولودين لأطفالها أو أحفادها وأرضعوا الأطفال (أي أنهم خلف بالرضاعة).

6 ـ إخوة وأخوات الأم بالرضاعة، سواء كانوا إخوتها نسباً أو رضاعة (أي أنهم يعدون أعماماً وأخوالاً وعماتٍ وخالاتٍ).

7 ـ الأعمام والأخوال والعمات والخالات بالرضاعة، سواءٌ أكانوا كذلك نسباً أو بالرضاعة.

8 ـ أطفال زوج الأم بالرضاعة سواءٌ أكانوا أطفالاً نسباً أو بالرضاعة، على المولود من زوجة أخرى (أي أنهم ربائب للأم بالرضاعة) وخلفهم لأن الحليب ملك الزوج.

---

(1) بين بعض السنة وجدت أيضاً ممارسة إرضاع بالغين لتأسيس قرابة الرضاعة في الماضي (أنظر SEI، 1953، ص 463 ـ 4).

9 ـ الأبوان نسباً ورضاعة للأب بالرضاعة وسلفهم.

10 ـ إخوة وأخوات الأب بالرضاعة، سواءٌ أكانوا إخوةً وأخواتٍ نسباً أو بالرضاعة.

11 ـ أعمام وأخوال وعمات وأخوال الأب بالرضاعة وأسلافه سواءٌ أكانوا كذلك نسباً أو بالرضاعة (2464).

فأب الطفل الذي رضع لا يمكنه أن يتزوج أخت الأم بالرضاعة؛ ولا يمكنه أن يتزوج بنات الأم بالرضاعة (أي من زواج آخر). وينصح بشدة أنه أن لا يتزوج بنات الرضاعة من الأب بالرضاعة. ولكن من المسموح له أن يتزوج من بنات الرضاعة من الأم بالرضاعة، ويحسُنُ أن لا يعتبرهم محارم، ولا ينبغي أن يتصرف معهم كما لو كانوا محارم (2465).

ولا يحرم الأب بالرضاعة من الزواج من أخوات الابن بالرضاعة لكنه ينصح بعدم الزواج منهن. ولا يحرم أقارب الأب بالرضاعة من الزواج بإخوة أو أخوات الابن بالرضاعة (2466).

لا تحرم الأم بالرضاعة من الزواج من أخوات ابنها بالرضاعة. ولا يحرم على أقاربها الزواج من إخوة وأخوات الأبناء (2467).

وإذا ما تزوج رجل امرأة، وتم الزواج (أي دخل بها) فإنه لا يمكنه أن يتزوج من ابنتها بالرضاعة (2468).

وإذا تزوج رجل فتاة، فإنه لا يمكنه أن يتزوج من أمها بالرضاعة (2469).

لا يمكن للرجل أن يتزوج بفتاة رضعت من أمه أو جدته، ولا يستطيع الرجل أيضاً أن يتزوج من فتاة إن كانت زوجة والده قد أرضعت الفتاة من حليب الأب. وإذا تزوج طفلة رضعت من حليب والده، ولاحقاً أرضعت أمه أو جدته أو زوجة والده تلك الطفلة، فإن عقد الزواج ينفسخ (2470).

ولا يمكن للرجل أن يتزوج من فتاة قد أرضعت من أخته أو زوجة أخيه، إن كان الأخ مالك الحليب. وتطبق نفس القاعدة إذا أرضعت بنات أو أحفاد أخ الرجل

أو بنات أو أحفاد أخواته (2471).

وإذا ما أرضعت أم طفل ابنتها، فإن ابنتها تصبح محرمةً على زوجها (أي زوج ابنتها) (ويصبح زواجهما بالتالي منفسخاً). وتنطبق نفس القاعدة إذا أرضعت المرأة ابنة ربيبتها: تصبح الابنة محرمة على زوجها. لكن إذا أرضعت الأم طفل ابنها، ابن زوجة ابنتها وهو طفل الأم، فإنها لا تصبح محرمةً على زوجها (2472).

وإذا ما أرضعت ابنة زوجة الأب (أي أم الربيبة) حليب أبيها لطفل زوجها (أي زوج الفتاة): فإن تلك الفتاة تصبح محرمةً على زوجها. وتظل هذه القاعدة سارية سواءٌ أكان الطفل طفلها أو طفل زوجةٍ أخرى لزوجها (2473).

قواعد مرتبطة بتأسيس قرابة الرضاعة:

ينبغي أن يرضع الطفل من امرأة واحدة لفترة من الزمن كافية لأن يسهم الحليب في نمو الطفل. ويعتقد أن إرضاع خمس عشرة مرة أو لمدة أربعِ وعشرين ساعة خلالها ينبغي أن يكون الطفل خلالها قد أُرضع امرأةٍ واحدةٍ فقط (2474).

وينبغي أن يشهد على وقوع الرضاع عدول أو رجلان وأربع نساء عُرفوا وعُرفن بأمانتهم وسمعتهم الطيبة. وينبغي أن تكون الشهادة أن المرأة أرضعت الطفل للوقت المحدد أعلاه وأنه رضع حليبها فقط (2496).

توصيات في اختيار المرضعة أو الأم من الرضاع:

الأم ليست مجبرة أن ترضع طفلها من لبنها، وإن كان يعتقد أنه من الأفضل أن تفعل ذلك. وسيكون للأم الفضل إن فعلت دون أن تتوقع أجراً، لكن ينبغي على الزوج أن يعوضها لهذه الخدمات. وإذا ما طلبت الأم أجراً أكثر من مرضعة (بالفارسية داية)[1]، فإن باستطاعة الزوج أن يحضر مرضعةً بدلاً عنها (2487).

(1) «الداية» بالفارسية مصطلح عام يشمل الممرضة والمربية وقد يعني أيضاً مرضعة.

ويستحسن أن تكون الداية مسلمة ملتزمة على المذهب الإثني عشر. وينبغي أن تكون امرأة ذكية وعلى قدر من الأخلاق (عفيفة) وجذابة. وينبغي تجنب المرأة الغبية أو غير المسلمة الإثني عشرية المذهب، وكذلك تجنب قبيحة المنظر أو العصبية المزاج أو بنت الزنا أو اللقيطة. كذلك ينبغي تجنب الداية التي لها طفل غير شرعي (2488).

قواعد وتعليمات متنوعة:

على النساء التوقف عن إرضاع عدد كبير من الأطفال إذ قد ينسين من قمن بإرضاعهم وهكذا قد يتزوج محارم من بعضهم (2489).

إن من يصبحون أقارب بالرضاعة يبرّون بعضهم بعضاً لكنهم لا يتوارثون، وليس لهم حقوق أخرى (أي حقوق أقارب النسب) (2490).

يستحسن أن تكون مدة الرضاعة عامين (2491).

إذا كان إرضاع طفل لا يسبب أي ضرر لحقوق زوج المرأة، فإن المرأة بإمكانها أن ترضع دون إذن زوجها. لكن من غير المسموح به أن ترضع طفلاً إن كان ذلك سيجعلها محرماً لزوجها. فمثلاً لا تستطيع المرأة أن ترضع زوجة زوجها الصغيرة (الطفلة)، لأنها إن فعلت ستصبح أم ضرتها ومن ثم ستكون محرمةً عليه (ويصبح عقد زواجها فاسداً) (2492).

وإذا أراد رجلٌ أن يجعل زوجة أخيه محرماً له، ينبغي أن يتزوج طفلةً لفترةٍ قصيرة وفي تلك الفترة واعياً الشروط المذكورة في المادة (2474)، ينبغي أن يسلم الزوجة الطفلة لزوجة أخيه لترضعها (2493).

إذا ما قال رجل قبل زواجه من امرأة إن المرأة محرمة عليه بالرضاعة لأن أمه، مثلاً، أرضعتها وإن كان ادعاؤه مقبولاً فإنه لا يستطيع أن يتزوج تلك المرأة. وإذا ادعى ذلك بعد الزواج ووافقته المرأة على ذلك، يصبح الزواج فاسداً وملغى. وهذا هو الحال سواء تم الدخول بها أم لا. لكن إن كانت المرأة تعرف هذه العلاقة عند قيام الزواج، فإنها تصبح محرماً له ولا تستحق مهرها. أما إن كانت العلاقة قد

عُرفت بعد الدخول بها فإن على الزوج أن يعطيها مهرها (2494). وإذا قالت امرأةٌ قبل حفلة العقد إنها محرم بالرضاعة للرجل، فإنها تصدق ولا يمكنها أن تتزوج ذلك الرجل. وإذا قالت ذلك بعد ذلك فإن القاعدة في (2494) تطبق، ويصبح الزواج فاسداً (2495).

قرابة الرضاعة في إيران:

أدخل الحليب المجفف إلى إيران في الأربعينات. وقد أدى ظهوره دون شك إلى تقليص مؤسسة قرابة الرضاعة في الطبقات الوسطى العليا التي يمكنها استئجار المرضعات. أما إلى أي مدى بقيت العادة بين الفئات الريفية والحضرية العاملة فإنها مسألة غير موثقة توثيقاً جيداً. ويتناول بحثي فقط العادة كما توجد في ذاكرة وتجربة الجيل القديم الذي تعود أصوله إلى طبقة الملاك السابقة وهي مجموعة نخبوية نسبياً. لكن مع ذلك، وكما علقت في كتاب المرأة والمجال (اردنير 1981: 113)، فإن الفرق بين الغني والفقير في إيران حتى منتصف السبعينات، إجمالاً، كان فرقاً في الدرجة أكثر منه فرقاً في النوع: فالغني لديه أكثر مما عند الفقير، وأساليب حياتهم، وإن اختلفت جداً في المقياس، إلا أنها اعتمدت على قيم ومعتقدات وعادات مشتركة. ومعلوماتنا الأثنوجرافية حول مؤسسة الرضاعة من وجهة نظر المجتمع الإيراني عموماً محدودة، لذا يمكن أن نذكر هنا فقط كيف كان الإيرانيون يتصرفون بالوفاق مع الأعراف، أو بخلافها.

كانت هناك حالاتٌ يظهر فيها دور المرضعة/الأم بالرضاعة بوصفه أمراً أساسياً جداً عند ولادة طفل: من ذلك حالة وفاة أو مرض الأم أو حال حدوث حمل آخر بينما الطفل لا يزال يرضع. على أنه لا توجد أمثلة على استخدام علاقة قرابة الرضاعة لمنع عدم الاختلاط أو الحجاب أو لمنع زيجات. في الحقيقة، وجد فقيهٌ أن استخدام الرضاعة لمثل هذه الأغراض أمر مستهجن وغريب. وربما كان سبب ذلك، هو أنه في الإسلام الشيعي توجد وسائل أسهل لحدوث ذلك مثل الزيجات الشكلية (خطيب ـ شاهدي

1981 : 125 ـ 8)[1].

فمثلاً الخدم في منازل بعض الإيرانيين الأتقياء يحولون إلى محارم عن طريق عقود زواج متعة: فالخادم/ خادمة يتزوج ابن أو ابنة صاحب البيت، وغالباً ما يكون طفلاً لا يعرف شيئاً مما حدث باسمه أو اسمها. عندها يصبح الخادم/ الخادمة عضو من الأسرة. ولقد سمح هذا للمسلمين الملتزمين أن يقوموا بحياتهم اليومية بضمير صافٍ في حضور خدم من الجنس الآخر. وسمح أيضاً أن تقوم الخادمة بعملها دون أن يكون عليها حجاب صارم أمام ذكور البيت، وهو أمر كان يمكن أن يحول دون قيامها بعملها بشكل فعال (خطيب ـ شاهدي 1981: 114 ـ 6؛ 125 ـ 8).

أما فيما يخص استخدام قرابة الرضاعة لمنع زيجات، فإن اهتمام الإيرانيين حينما يمارسون عادة الرضاعة تجنب اختيار مرضعة/ أم بالرضاعة يمكن أن تؤثر في ترتيبات زواج في المستقبل. ولا يظهر أنه كانت عند أحد فكرة عن مدى تأثير قرابة الرضاعة على تحريم الزواج بين أشخاص مرتبطين بالرضاع وليسوا إخوةً بالرضاعة. فحتى رجل عمره ستون عاماً له أم بالرضاعة، والذي كان قبل أن يصبح طبيباً كان يتدرب ليصبح مُلاّ (شيخ دين)، ليس لديه فكرة. وهكذا فإن القواعد الإسلامية التفصيلية ليس لها كبير أثر على مؤسسة الرضاعة، كما تمارس في هذا القرن.

وكما ذكرنا فإن مرض أو وفاة الأم وبداية حمل جديد كانت أسباباً جديدةً لاستدعاء امرأة أخرى لإرضاع طفل. والنساء الإيرانيات في الطبقات الوسطى والعليا على غير شاكلة مثيلاتهن الأوروبيات في القرون الماضية كن يرضعن أبناءهن (روسي 1984؛ نكر 1974؛ اليك 1974؛ مارفيك 1974؛ فلاندرين 1976، دنزلت 1980؛ فيليرز 1988). والأمثلة على السبب الثالث ـ وقوع حمل آخر ـ متكررة، وفي مثل هذه الحالات كان حليب المرأة يعد حليباً

(1) من المفيد ملاحظة أن أحد الأخباريين ممن ظنوا أنه من الغريب أن تذكر نفس السيدة المسنة التي أوردت رأيها في مقالتي بأن حفيدتها «تزوجت» ابن زوجها بحيث يمكن للآخر أن يسافر في صحبة السيدة العجوز إلى مكة كمحرم.

فاسداً (مسموماً)، لأنه متغير الشكل وكان الانطباع أن التغير هو تغيير في مبيض الأم، وهذا التغير سلبي بالنسبة لصحة الطفل ونموّه؛ على أنهم لم يكونوا يفكرون أنه قد يسبِّب أذىً للأم أو الجنين[1].

وإذا ما بدا أن النساء الإيرانيات نادراً ما يعطين أطفالهن لمرضعات فإن هذا قد يكون جزئياً لأنهم يعتقدون أنه من الصعب الحصول على مرضعة مناسبة وعلى عكس مثيلاتهن الأوروبيات والعربيات في الماضي، لا يظهر أنهن كن راغبات في إرسال أطفالهن إلى أسر المرضعات ليقمن برعايتهم؛ وعامةً فإن نساء الطبقات العليا اللائي يطلبن مرضعة فإنهن يجعلنها تسكن عندهم، وفي حالات استحالة ذلك، بسبب التزامات أسرة المرضعة، فإنها قد تأتي لمنزلهن في أوقات معينة. ولقد فرضت هذه العوامل موانع على توفر المرضعات. فهن إما أن لا تكون لهن صلات أسرية (عائلية) أو أنهن يسكن قريباً منهن بحيث يتمكن من المجيء في الأوقات المطلوبة.

ثانياً، كما ذكرنا في القواعد الإسلامية، فإن المرضعة يجب أن تكون إنسانة على خلق وذات بنية سليمة. ويعتقد الإيرانيون، مثلهم مثل العديد من الشعوب، أن مزايا وعيوب المرأة التي ترضع طفلاً ينبغي أخذها في الاعتبار؛ إذ تنتقل إلى

---

(1) هذا ما أشار إليه الطبيب الفارسي ابن سينا (980 ـ 1036) كما أوردت ذلك فالبيري ـ فيليدز (1988) في كتابها الموثق عن الرضاعة. ولقد ذكرت كندال (1978: 107) في مكاتبته عن نساء قرية إيرانية هذا لكنها تقول إنهن إن أصبحن حوامل في الصيف، فإنهن يستمررن في الإرضاع إذ يرين أن تغير الحليب المقدم للطفل أخطر عليه من إمكانية وجود أضرار عليه من حليبهن.

ولقد أخبرني شوليه فيشر الخبير في الرضاعة الطبيعية من مستشفى جون راد كليف في أكسفورد أنه حينما تصبح المرأة حاملاً وهي لا تزال ترضع، فإن الحليب يقل في كميته ويتغير في نوعيته وتركيبه. على أن بعض الناس يعتقدون أن الاستمرار في الرضاعة يسبب الوضع المبكر، لكن لا يوجد دليل طبي يؤكد هذا الرأي. وتصبح حلمات الأم المرضع ألين، مما يجعل الإرضاع مؤذياً، وغالباً ما يرفض الطفل نفسه حليب أمه ويجب فطامه. على أن أحداً من مُخْبِرِيَّ لم يذكر هذه الأمور.

صديقة حميمة للأسرة، لكن أمثال هؤلاء السيدات لهن أيضاً أطفال يمكن أن يكونوا في المستقبل أزواجاً محتملين، لذا فإنهن لا يعتبرن مناسبات. ولقد ذكرت حالات عديدة، حيث كان من السهل لأخت الأم، مثلاً، أن ترضع الطفل لكنها لم تستخدم لأن ذلك قد يؤثر على ترتيبات زيجات في المستقبل. وفي حالة واحدة فقط استخدمت قريبة وكان ذلك فقط لأنهم عجزوا عن الوصول إلى مرضعة مناسبة من خارج الأسرة. لكن مع ذلك توجد مؤشرات أن هذا الموقف موقف طبقي. ففي الأسر المتواضعة نوعاً ما وفي طبقة التجار في إيران يظهر أن المرضعات في الغالب هن من الأقارب الحميمين. وربما يعكس ذلك في الحالة السابقة العجز المالي عن دفع مصاريف مرضعة، وفي الحالة الأخيرة التضحية بترتيبات زيجات في المستقبل داخل الأسرة الممتدة لم تكن لها نفس الأهمية التي لها بين طبقة الملاك. وملاك الأراضي في إيران، وهم أحياناً يملكون قرى بكاملها، كانوا في وضع أفضل بحيث يعرفون الشخص المناسب وبسبب موقعهم، أيضاً، فإنهم أكثر تأهلاً لأن يجدوا من يوافقهم على السماح لزوجته أن تصبح مرضعة لهم. لكن فقط عن طريق دراسة ميدانية أوسع على قطاعات الشعب الإيراني يمكن أن نقرر ما إذا كانت هذه الملاحظات صحيحة أم لا.

وكما قد يتوقع، فإن المرضعة التي تعيش في بيت العائلة تأتي من طبقة أدنى من طبقة أسرة الرضيع. وكونها تقدر على البقاء في بيتهم يشير إلى أن شيئاً ما خطأ في حياتها مما جعلها لا تعيش مع أسرة زوجها أو أسرتها. ورغم أن مثل هؤلاء النساء احتللن موقعاً غامض داخل أسرة الرضيع، فهن يخدمن في مجال دور عائلي لحد كبير، لذا فإنهن يعتقدن أن لهن مكانة عالية داخل الأسرة أعلى من الخدم ولذا يعملن بشكل مختلف عنهم. ولكن مع ذلك، هذا لا يعني أنهن يحترمن كما تخدم الأم: فهن لا يزلن خادمات محترمات، والمرضعةُ واحدة من العاملات داخل العائلة واللواتي يوجدن بشكل واسع في بيوت الطبقة العالية الإيرانية حتى منتصف القرن العشرين وما قبله. لكن مع ذلك فإن العلاقة بين المرضعة وأم الرضيع تتقاطع مع صلات الأقارب الطبيعيين: فهي بطلة طفلها الخاص في مقابل بقية أفراد الأسرة؛ والطفل سيساعد مرضعته عندما يكون هناك جدل أو

لومٌ يخصها داخل الأسرة.

والمرضعة التي لا تعيش مع الأسرة تتمتع بمكانة أعلى من زميلتها التي تسكن معها: فهي «تنتمي» إلى أسرتها، وحقيقة أنها قادرة على تقديم خدمة ثمينة لجارة من الطبقة العليا يجعل الجارة في موقع المتلقي، بدلاً من المعطي ـ وهو موقع قوة في مجتمع تسوده علاقة السيد ـ الزبون. ومثل هذه المرضعة لا ولن تتوقع مقابلاً مالياً لخدماتها. ويعني ذلك علاقة متكافئة تتمتع بها مع أسرة الرضيع. وبدلاً عن النقود ستعطى هدايا كقماش شادور أو حلي «ذهبية» تعطى عادة كهدايا، بدلاً من الأجر، وكذلك تعطيها ملابس لأسرتها. ورغم أنه يظهر أن المعيار أن أسرة الرضيع غالباً ما تكون من طبقة أعلى وأن المرضعة من طبقة دنيا، لكن هناك حالات عديدة معروفة كانت فيها المرضعة من طبقة عليا تطوعت لإرضاع طفل آخر من طبقة دنيا لأن الأولى عندها حليب كثير والأخيرة مريضة. وكان هذا يعتبر عملاً خيرياً.

وتوضح بعض الحالات القليلة التي نوردها فيما يلي ما ذكرناه. الأمثلة المذكورة لحالات فعلية وقعت فيما بين خمس وأربعين وستين سنة مضت.

الحالة الأولى:

فتاة من أسرة كبار الملاك، تزوجت وعمرها عشرة أو إحدى عشرة سنة وكان لها طفلان حينما وصلت حدود الخامسة عشرة، وكانت ترضع طفلها الأول. وكان عندها حليب كثير بحيث كان ثديها يسبب لها ألماً شديداً. سمعت أن إحدى زوجات القرويين مرضت وقت الولادة وأصبحت غير قادرة على إرضاع طفلها. فعرضت عليها إرضاع ابنها ومن ثم أحضرت المرأة طفلها لها لهذا الغرض. لكن زوجة الثري بعدها أصبحت حاملاً بطفلها الثاني وهي لا تزال ترضع (كان طفلها الأول في شهره الرابع) مما يعني أن على الأسرة أن تحصل على مرضعة لطفلها الأول. وكانت المرأة التي وقع عليها الاختيار من أسرة من الأسر القروية الثرية من ملاك الأراضي من قرية مجاورة؛ وكانت سيدة من أحفاد النبي، كما كان حال أسرة المرأة الثرية. وكانت المرضعة

تحضر إلى البيت أربع مرات في اليوم لإرضاع الطفل وكانت آخر رضعة في العاشرة مساء وكان على الخدم أن يصحبوها في مجيئها وعودتها إلى بيتها وكان يعطى للطفل سكر وماء في أثناء الليل حينما لا تكون موجودة. لم تعطى المرضعة أي نقود لكن أسرتها أعفيت من دفع ما تدفعه عادة من مبالغ لمالك الأرض؛ وكانت تعطى هدايا من الأقمشة والحلي الذهبية في عيد النيروز (بداية السنة الإيرانية والذي يأتي في أول أيام الربيع).

الحالة الثانية:

اضطرت زوجة أحد ملاك الأراضي أن تحصل على مرضعة لطفلها الثاني الذي بلغ من العمر ستة أشهر حينما حملت بطفلها الثالث. ولقد امتنعت الرضيعة عن تناول أي طعام آخر أو حتى الحليب رغم أنها كانت كبيرة بما فيه الكفاية لتتوقف عن الرضاعة. ولقد وجدوا بصعوبة مرضعة كانت زوجة ثانية لرجل مسن تركته بعد ولادتها الطفل، وفي الحقيقة توفي بعد مغادرتها. بقيت مع الأسرة عشرين سنة وساعدت في رعاية الطفل الثالث كمربية. ولقد تزوجت بعد ذلك مرة أخرى لكن دون إذن أسرة الملاك. وحينما وضح أن الزواج كان زواجاً فاشلاً، عادت لهم، ورتب لها زواج آخر، لكن هذه المرة بموافقة الأسرة. وهي تعيش الآن في مدينة قم مع زوجها الحالي.

الحالة الثالثة:

رجل الآن في الستينات من عمره كانت له مرضعة تأتي لمنزلهم لأن والدته كانت مريضة. توفيت والدته حينما كان عمره خمس سنوات. عندها اهتمت به مرضعته كما لو كانت والدته. ولم تكن المرضعة تُعطى أجرة منتظمة على خدماتها إذ كان ذلك غير مقبول؛ وبدلاً من ذلك كانت تعطى مقابل ذلك أي شيء تحتاجه لأسرتها.

نتائج قرابة الرضاعة: أهميتها في الإسلام:

ربما كان الفقهاء المسلمون قد شعروا بضرورة التفصيل بتطويل فيما يظهر لنا

باعتباره تفاصيل مملة، لكنها عظيمة القدر حينما نأخذ في اعتبارنا بعض جوانب الحياة الاجتماعية في الأقطار المسلمة إذ في إيران وفي أجزاء أخرى من العالم الإسلامي يعني الجهل بالقوانين المتعلقة بدرجات تحريم القرابة من طرف الرجال والنساء والأطفال سلوكاً اجتماعياً غير مناسب بين الجنسين. وهذا يمكن أن يؤثر على الواجبات التعبدية للمسلمين الملتزمين الذين بالنسبة لهم النظر لغير محارمهم أثناء الصلاة سيعني أن صلاتهم أُلغيت ويجب إعادتها (خطيب ـ شاهدي 1980: 114 ـ 5). وهكذا فإننا وإن توقعنا أن بعض القواعد المرتبطة بقرابة الرضاعة قد روج لها أناس يفكرون في حالات افتراضية قدموها كمشاكل للفقهاء لحلها، وهي أيضاً يمكن أن تعكس التطبيقات السلوكية لدرجات تحريم القرابة في الزواج: فهي لا تقدم مؤشراً من هو الذي قد يتزوجه الشخص، ولكن تقدم مؤشراً على مَنْ الجنس الآخر يمكن للشخص أن يتصرف معهم بشكل مرتاح أو لا.

فالبيت الإيراني المسلم حتى الوقت الحاضر، وإن كان أكثر في الماضي، عادة أكبر مما هو عليه الحال في الغرب، ويشمل غالباً أعضاء الأسرة الممتدة إضافة إلى الخدم. وقد تبدأ عملية الإنجاب بالنسبة للنساء في سن مبكر (قبل العشرين) وتستمر حتى سنّ اليأس؛ وقد يكون الأعمام والأخوال والعمات والخالات (المحارم الأقارب) في نفس عمر وربما أصغر من أبناء إخوتهم أو أخواتهم؛ وقد تكون الجدات يلدن في نفس الوقت الذي تلد فيه حفيداتهن. بعبارة أخرى، قد تكون المرحلة الجيلية التي تساعدنا على تنظيم سلوكنا الاجتماعي وتتحكم في اختيارنا شريك الحياة مفقودة في المجتمع المسلم. وقد لا يفهم الأطفال التبعات القانونية، أو العلاقات المضبوطة التي يحملونها بعضهم لبعض حينما يكونون صغاراً، والتفريق بين المحارم وغير المحارم الذي يقوم عليه تقسيم عالمهم الاجتماعي يتعلم بسهولة دون الحاجة إلى أوصاف أنواع القرابة المعقدة.

أما فيما يتعلق على وجه الخصوص بقرابة الرضاعة، سيكون من الواضح مما قلناه بأن لإرضاع الآخرين تبعاته ـ واستخداماته ـ التي تذهب إلى ما هو أبعد من مجرد إطعام طفل في حاجة لطعام. قرابة الرضاعة يمكن أن تقلص مدى الزوجات

أو الأزواج الممكنين/ المحتملين بشكل جذري، وبالذات حينما يكون قريب مثل الخالة أو جار استخدم كمرضعة/ أم بالرضاعة. ورغم أن البيانات الإثنوغرافية التي جمعتها تشير إلى أنه في الأوقات الحديثة في إيران الناس قد يخوضون في قرابة الرضاعة في حالات الضرورة فقط، على أن هذا يجب أن لا يحجب حقيقة أنه في الماضي قد تكون مؤسسة الرضاعة استخدمت بشكل واسع عموماً. وتشير القواعد الإسلامية نفسها إلى اهتمامين اجتماعيين هما:

أولاً: ضرورة إدماج أسرة المرضعة لطفل غير طفلها في عائلة الرضع بطريقة خاصة وغير قابلة للتبديل؛ ثانياً وللتأكيد على أن هذه الرابطة التي أقيمت بهذه الصورة أصبحت عائقاً دون الزواج. بعبارة أخرى، قد تكون تتعامل مع مؤسسة لها كجزء من وجودها الفعلي في الماضي ضرورة الدخول في حلف مع أسرة سيتجنب الزواج منها بشكل إيجابي. والبيانات الإثنوغرافية التي ذكرتها من مجتمعات أخرى تدعم هذا الاقتراح نوعاً ما.

والبيانات عن ملكية راجبوتسي وعن مسيحيي جورجيا وقبائل الجاهلية العربية جميعها تعطي مؤشراً على أنّ العلاقة قد استخدمت كوسيلة للحصول على أصدقاء وحلفاء. فالزواج قد يكون بنفس الغرض لكن في كل هذه الحالات ربما كانت هناك أسباب لاستخدام الرضاعة وليس الزواج. فمثلاً يسمح نظام الطوائف الهندي عادة بالزواج داخل الطائفة فقط، لكن قرابة الرضاعة يمكن أن تمتد إلى خارج الطائفة. ولا يسمح لمسيحيي جورجيا بالزواج من المسلمين، لكنهم سمحوا بعلاقات الرضاعة معهم. وفي الجاهلية حينما كان الزواج داخل القبيلة هو ما جرت به العادة فإن قرابة الرضاعة كانت مرغوبة لكسب تحالف القبائل المجاورة.

قرابة الرضاع: أهميتها كموضوع للدراسة:

إذا ما ظهر أن مؤسسة قرابة الرضاعة قد أخذت في الاختفاء كما هو الحال في إيران، بظهور الحليب المجفف، فإنه يكون علينا أن نتساءل عن أهمية دراسة قرابة الرضاعة اليوم، والإجابة، حسب ما أرى ـ يجب أن تكون وبشكل دقيق أن أهمية

ذلك تعود إلى أنها لم تُدرس من الناحية الأنثروبولوجية بشكلٍ جيدٍ من قبل. صحيحٌ أنها تتجه اليوم إلى الاختفاء، لكن هناك من لا يزالون يعيشون ويتذكرون هذه العادة، ومن لهم أقارب بالرضاعة. والسؤال الملح ما الذي تعنيه لهم هذه الرابطة؟ وكيف تؤثر على علاقاتهم الاجتماعية؟

للتعمق في فهم علاقات قرابةٍ أخرى: يساعد توثيق قرابة الرضاعة في إكمال الخريطة الاجتماعية للعلاقات في المجتمع المسلم. إذ قد تقود المعرفة التفصيلية لنوع من العلاقات بشكل غير متوقع إلى معرفةٍ أعمق لعلاقة أخرى. ولقد ذُكِّرت بهذا حديثاً في تركيا حينما كنت أتحدث عن البحث الحالي. إذ أخبرني رجلٌ يبلغ من العمر ثلاثين عاماً أن له أختاً بالرضاعة، وهي ابنة خالته. وكما هو الحال في المجتمعات الإسلامية الأخرى، فإنّ أبناء العم أو الخال هم المفضلون للزواج. وسألته ما إذا كان يعرف أنه لن يتمكن من الزواج من ابنة خاله هذه فأجابني بأنه يعرف ذلك، لكنه أوضح أن العديد من الناس يعتقدون أن الزواج من أبناء الخال يعد شيئاً ضاراً وإن كان الزواج من ابنة العم ليس كذلك ـ إذ هنّ من أقارب اللُّحمة. وأوضح أنه في الماضي فإنّ الناس قد لاحظوا النتائج الممكنة على الأطفال حينما يتزوج أبناء الخال رغم أنهم لم يكونوا يعرفون ما نعرفه اليوم عن الوراثة. وبالنسبة له يظهر أنه من الممكن أننا بالفعل أكثر قرابةً والتحاقاً بالأم وأسرتها من التحامنا بالأب وأهله، وربما كان ذلك كذلك بسبب حليبها، وأدى هذا إلى أهمية أخبار المرضعة: فالمرضعة المفضلة في العادة هي الخالة (أخت الأم). بعدها انتبه كلانا إلى أن هذا الاختيار قد يكون مقصوداً؛ لأنه كما هو غير مرغوب أن يتزوج ابنة الخال، وإن كان مسموحاً به في الإسلام، فإنّ الخالة استُخدمت مرضعةً لتجعل مثل هذا الزواج مستحيلاً. وستوضح لنا أبحاث إضافية في هذه المؤسسة ومعلومات من إخباريين آخرين ما إذا كان هذا هو الحال في تركيا أم لا.

للتفرقة بين قرابة الرضاعة وقرابة التربية: مشكلة الربيب ـ كما ذكرت في المقدمة، وكما هو ظاهر من أمثلة عديدة ذكرتها في القسم الثاني، فإن قرابة الرضاعة غالباً ما يشار إليها بالربيب. ودائماً ما يستخدم وبشكل منتظم في ترجمة المصادر الفقهية العربية باستخدام مصطلح «Foster» بدلاً من الرضاعة

«Milk». والمصطلح الإنجليزي «Foster» مع ذلك غامض، فكلمة «Foster» أصلها من كلمة انجليزية قديمة وهي الآن موجودة فقط في معناها الأصلي «طعام» مضافة إلى كلمات مثل طفل والد وأم وأب.. الخ. وبهذا المعنى تعني العلاقة الخاصة التي ليست بالنسب وإنما عن طريق الرضاعة (بالثدي) أو التربية (Soed 1973 : 796). ويطرح هذا الغموض مشاكل آنية حينما تقارن مؤسسات الربيب والرضاعة في الثقافات المختلفة: وحتى نقوم بمقارنات أكاديمية صحيحة يجب علينا بكل تأكيد أن نقارن علاقات متشابهة. ويوضح بحثي عن قرابة الرضاعة أن الوضع مختلف.

وقرابة الربيب كما تمارس اليوم في انجلترا لا تشمل الرضاعة على الإطلاق وإنما تشير إلى معنى آخر لـ «Foster»، التربية أو تنشئة طفل ليس بطفلك. وحتى حينما تستخدم مرضعة، فإنهن عادة يُعفَين حينما يصل الطفل إلى الفطام، ثم إنّ عملية الرضاعة لم تدخل المرضعة أو الطفل في أي قرابة. وفي موسوعة شاميرز (1950) تحت مادة «Fosterage» قرابة التربية، نجد أن هناك عادة إيرلندية يمكن بمقتضاها لأطفال من أسر حرة ونبيلة أن يُعهد بهم في مرحلة مبكرة من أعمارهم لأسر أخرى ليقوموا بتربيتهم. وعلاقة التربية في مثل هذه الحالات اعتبرت أقوى من علاقة الدم. وحينما نقلب المصادر الإيرلندية (ALI 1869، المجلد الثاني؛ جويس 1903؛ أوكير 1873) نجد معلومات تفصيلية حول ظهور هذه العادة: ويبدو أنه ليس بالضروري أن تكون قد شملت الرضاعة إذ كان الطفل يذهب إلى بيت التربية (الربيب) وعمره عام أو أكثر ويبقى هناك حتى يصل إلى الرابعة عشرة بالنسبة للبنات والسابعة عشرة بالنسبة للأولاد. وكانت أسرة الطفل تدفع أجرة في شكل ماشية لأسرة المربية وفي المقابل تقوم المربية برعاية وتعليم الطفل مهارات تناسب مقامها وما سيكون/ستكون عليه اجتماعياً في المستقبل. وكانت توضع بعض القواعد للتعويض من قبل المربية لأسرة الطفل في حالة وقوع جروح له. وحينما يكبر الربيب فإنه يصبح مسؤولاً عن مساعدة مربيه إن كانا كبار سن أو فقراء؛ وينطبق الشيء نفسه في حالة قرابة التربية «Fosterage» «الأدبية» حينما كان الطفل يرسل في تعليمه الأكاديمي إلى مربٍّ ـ وغالباً ما يكون قسيساً ـ في سن متأخرة (ALI 1869، المجلد الثاني XLIII-XIVI : 147 ـ 193 : 349).

ومن الواضح أن حالة التربية الإيرلندية تختلف عن قرابة الرضاعة في الإسلام: ففي الحالة الإيرلندية ما يكوّن القرابة هو التربية والتعليم؛ بينما إرضاع الطفل فقط في حالة الإسلام[1]. وهي كرابطة قرابة كانت تخلق مشاكل للحكم الإنجليزي وإيرلنده: فحكومات الـ Tudor التي دائماً ما ضبط الإيرلنديين وفصلهم، شعرت بأن عادة زواج المستوطنين الإنجليز من إيرلندة، وتبنّيهم عاداتٍ إيرلندية مثل قرابة التربية، كانت تسهم في زيادة مشاكل الإنجليز هناك (موسوعة الأديان والأخلاق 1913، المجلد الرابع: 108). وسواءٌ أكانت القرابة بالتربية أم لا في إيرلندة في الماضي، مع عادات مشابهة تمارس في إنجلترا الأنجلو ـ سكسونية (تروب 1840: المعجم) لا يبدو أنها كانت تشكّل مانعاً قانونياً معترفاً به للزواج حسب المصادر التي رجعت لها. ومع ذلك فإن الحالات الإيرلندية والإنجلو سكسونية ستظهر كما لو أنها السابقة لنظام المدارس الداخلية البريطانية والتي، تستحق، في حد ذاتها، الاهتمام التاريخي.

وفي البلاد الاسكندنافية في الماضي فإن إرضاع وتربية أطفال غير أطفال الشخص شائعة ومنظمة قانونياً ـ والوالد بالتربية كان يلعب دوراً أهم من دور المربية إذ يذهب جزءٌ من ثروته لربيبه. وكانت الأسر الضعيفة تكسب حمايةً عن طريقه تربية أطفال أقوياء. وكان الربيب عادةً من مكانةٍ أدنى. وأحياناً كان عرض تربية طفل عرضاً لعلاقة الصداقة (موسوعة الأديان والأخلاق 1913، المجلد الرابع: 104) وهنا نجد حالة قرابة معترف بها قانونياً تقوم أساساً على تربية طفل، وهكذا فإن الطفل يمكن أن يرث من مربيه، على عكس الحال في قرابة الرضاعة في الإسلام، وفي نفس الوقت فإنّ إرضاع الطفل في حد ذاته، ما كان يبدو أن له أهمية.

---

(1) رغم أنّ مغنّي التدور (Tudor) يرون أنه من «القبيح» أن يكون حليب الأم ينتج في إيرلنده نفس الحنان الذي تقدمه الأبوة في وطنهم (أمين 1893: 242). ولم أجد أي ذكر في المصادر التي رجعت لها لحقيقة أن الرضاعة هي التي تسببت في القرابة أو أنها أوجدت موانع للزواج.

ولقد وثّقت إيستر عودي (1982) عادة القرابة بالتربية في غرب أفريقيا، حيث تمارس عن طريق مربين من الأقارب ومن غير الأقارب. وينظر إليها كطريقة لتحسين شخصية الربيب وتقديم تدريب جيد لحياته عند الكبر. وحينما يوضع الأطفال عند غير أقاربهم، فإنهم غالباً ما يكون لغير إعطائهم الفرصة لكسب مهارات وحماية لا يمكن أن يقدمها الوالدان. ورغم أن بعض المجتمعات التي تذكرها مجتمعات مسلمة إلا أن قرابة الرضاعة لم تذكر. ولا يظهر أن قرابة التربية لا تبدع رابطة قرابة تؤدي إلى منع الزواج. وفي أحد الأمثلة أرسل طفل من الهوسا إلى صديق والده في إيبادان وقد تزوج الولد في النهاية من ابنته (غودي 1082: 22) وكذلك يصف ولف هوانج (1980: 113 ـ 6) مؤسسة السمباوا في تايوان حيث ترسل بنت عمرها سنتان أو ثلاث إلى أسرة مربية لها كل مسؤوليات الوالدين نحوها منذ ذلك العمر. وهذه الطفلة سيكون حظها أن تصبح عروس المستقبل لأحد أبنائهم.

لكن في الإسلام غالباً ما تكون الأسرة التي لا ترغب أسرة الطفل الزواج منها هي التي تختار لأغراض قرابة الرضاعة. وينطبق الشيء نفسه في الحالة الجورجية التي أتينا على ذكرها. فمسيحيو جورجيا لا يريدون لأطفالهم أن يتزوجوا من أسر مسلمة؛ ولا يريد المسلمون أن يتزوج أطفالهم من مسيحيات رغم أن ذلك ممكن قانونياً. ومن ثم فإن قيام علاقة قرابة الرضاعة يحول دون وقوع ذلك، بينما في الوقت نفسه تنشأ علاقة لا يمكن قطعها مع شريك تجاري في منطقة عدوانية محتملة.

قرابة الرضاعة: أهميتها العملية في العالم الحديث:

إن للمعرفة بقواعد القرابة بالرضاعة الإسلامية، رغم ما يظهر من انقراض للعادة، قيمةً عملية في العالم الحديث حيث بنوك الحليب شائعة الاستخدام للأطفال الذين يلدون غير كاملي النمو أو قبل أوانهم. فمثلاً رفضت أسرة مسلمة في أكسفورد بشدة أن تسمح لطفلتها المولودة مبكرة قبل أوانها أن ترضع من أمهات «مختلطات» من بنك الحليب، ولم يتمكن العاملون آنذاك في المستشفى من تفسير هذا الرفض. لكن حينما سمعت إحدى الدايات

العاملات في المستشفى عن قرابة الرضاعة، فهمت السبب المحتمل: وهو أن الوالدين لم يرغبا أن يصبح طفلهما مرتبطاً بالرضاعة عن طريق حليب نساء لا يعرفونهم. وفي الإسلام السني، على عكس الشيعي لا يحتاج الطفل أن يرضع مباشرة من الثدي لقيام علاقة الرضاعة. ولسنوات عديدة كان هناك اهتمام بالطريقة التي يروج بها أصحاب المصانع الغربية للحليب المجفف في العالم الثالث والتي لها نتائج مدمرة على الأطفال. وإذا ما أردنا أن نشجع على الرضاعة الطبيعية، في مقابل الحليب الصناعي، فإنه ربما كان من المفيد أن تكون لدينا معرفة عن قرابة الرضاعة في المجتمعات التي نعمل فيها.

وإذا ما نظرنا إلى إيران، على وجه الخصوص، فإننا نتساءل عما إذا كانت هناك عودة لمؤسسة الرضاعة في الحاضر، فإيران لأول مرة في تاريخها تحكمها حكومة إسلامية. وهذه الحكومة لا تشجع العادات والمنتجات التي يرى أنها ذات أصول غربية. فهل سيؤدي ذلك إلى زيادة أعداد النساء اللواتي يرضعن رضاعة طبيعية ومن ثم احتمال ظهور المربيات مرة أخرى بدلاً من الحليب المجفف في حالة عجز الأمهات عن الإرضاع رضاعةً طبيعية؟ وهل حقيقة أن السلوك الإسلامي بين الجنسين إجبارية، على الأقل علناً، ولأن القطاع الأكثر تقليديةً وتديناً من المجتمع منفصلٌ في الحياتين العامة والخاصة، يؤدي ذلك إلى إعادة ظهور قرابة الرضاعة للالتفاف على أحكام حول الحجاب وعدم الاختلاط الصارم بين الجنسين داخل البيت؟ وبعبارةٍ أخرى هل ستكتسب قرابة الرضاعة أهميةً في المجتمع الإيراني من جديد وهو أمرٌ لم تكن له أهمية في ذاكرة من ساعدوني في بحثي؟[1].

---

(1) في بحث أثنوغرافي حول قرابة الرضاعة محصور بالمعلومات التي تمكنت من الحصول عليها من إيرانيين في المنفى، يعيشون في إنجلترا والولايات المتحدة الأميريكية؛ وذلك بسبب الثورة الإسلامية التي قامت في إيران عام 1979 والتي أصبح بسببها القيام بدراسة ميدانية صعباً. وسيكون من المفيد الحصول على بيانات ميدانية من إيران نفسها.

تفعيل التقاليد:
شرعية ممارسات الزواج بين السادة اليمنيين

غابرييل فون بروك
ترجمة:
أبو بكر باقادر

تركز هذه المقالة على ممارسات الزواج وتسويغاتها الفقهية بين السادة، وهم النخبة الثقافية والسياسية للشيعة الزيدية التي حكمت شمالي اليمن لحوالي الألف عام حتى سقطت دولتها في عام 1962. ولقد اعتمدت قوتهم لدرجة كبيرة على ادعائهم السلطة الدينية القائمة على انتسابهم للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم). وقد برز منهم عدد كبير من العلماء، المختصين في الدراسات الإسلامية كفقهاء شارحين لأحكام الشريعة. وفتاوى هؤلاء العلماء هي التي شكلت تقليداً تأسست عليه هوية السادة. فبالنسبة للسادة، المنتسبين للنبي، هويتهم تتحقق في الالتزام بهذا التقليد عبر العصور، وحتى فقدانهم للسلطة، إذ بعدها ترك بعضهم الممارسات السابقة. لكن ومع ذلك عن طريق استغلال أحكام مختلفة متباينة للنصوص الدينية، تمكن هؤلاء أن يسبغوا الشرعية على هذه التغيرات، وينكروا تأثير الأحداث التاريخية.

السادة:

في مقابلة من هم ليسوا بسادة ممن يقدمون أنفسهم بوصفهم عرباً «جنوبيين» (قحطانيين)، فإن السادة يعتبرون أنفسهم من عرب الشمال. وقد هاجروا إلى اليمن من أجزاء مختلفة من المشرق منذ القرن التاسع الميلادي، وأسسوا دولةً ساد فيها المذهب الزيدي. والمذهب الزيدي مذهب شيعي ينتسب أتباعه

إلى زيد بن علي، حفيد علي بن ابن طالب، ابن عم النبي وصهره. والأئمة الزيدية، على خلاف أئمة الشيعة الآخرين (الإسماعيلية والإثنا عشرية)، لا يقولون بالعصمة ولا بالنصّ أو التعيين ممن سبقهم من الأئمة. ويعترف المذهب بإمام حي، يجب أن يكون عالماً دينياً مرموقاً، ومن أحفاد النبي (صلى الله عليه وسلم) من طريق ابنته فاطمة وابن عمه علي. وأثناء حكم الزيدية لليمن، كان الإمام يختار من بين السادة.

ولقد عمل السادة الزيدية في اليمن - ولا يزال بعضهم يعمل - كوسطاء معلّمين ومستشارين للقبائل، على أن معظمهم كانوا من المُلاّك. وحتى أولئك الذين ارتبطوا بالقوة السياسية أو بالعلم الديني كانوا دائماً من أسر مالكة للأراضي، وكانت ثروتهم بسبب احتكارهم لمناصب أو وظائف معينة. فلقد كانوا موجودين بشكل واضح في إدارة الأوقاف العامة. ولقد شكّل العلماء والموظفون الكبار مجموعةً أساسية حصلت هذه الأسر النبيلة على امتيازاتها وقوتها.

ولقد تحدت المعارضة للإمامة، أسلوب الحكومة الأتوقراطي الذي حكمت به الأسرة الحاكمة، والشرعية التي كانت تقوم عليها سلطتها استناداً إلى نسبها إلى النبي (ص)، وأزيح الإمام عن السلطة في ثورة عام 1962 من طرف مجموعة من ضباط الجيش وأعلنت اليمن جمهورية. ولقد كانت غالبية القيادات الجمهورية من قبائل شمالية.

أحدثت الجمهورية تغيرات في بيروقراطية الدولة وفي القطاع التجاري والتعليمي. وكان على السادة للحفاظ على زعامتهم الاجتماعية أن يتكيفوا مع هذه التغيرات. وكانت اختياراتهم المهنية أكثر تنوعاً بحسب تعدد وتنوع المهن الجديدة. فرغم أن الغالبية العظمى من السادة ذوي التعليم التقليدي ظلت منصرفةً للوظائف الحكومية، فالعديد منهم استمر في العمل في المحاكم. لكن عدداً لا بأس به منهم دخل المهن «الحديثة» كأطباء ومهندسين واختصاصيين في المجالات التقنية المعاصرة.

مفهوم التقليد:

التقليد الذي أقوم بدراسته له بعد قانوني وشخصي للسادة. فتقليد بيت النبي (ص)، أو تقليد أهل البيت يشير إلى مجموعة الفتاوى والأعمال التي قال أو عمل بها العلماء ممن يعود نسبهم للنبي (ص)[1]. ففي المسائل الفقهية والممارسات الدينية، مطلوب من أتباع المذهب الزيدي (كما هو الحال عند الشيعة عموماً) أن يتبعوا أحكام مجتهد (أي فقيه له الحق في ممارسة الاجتهاد المستقل)[2] ويسمح المذهب الزيدي لأتباعه قبول ما يصدره الإمام المعترف به من قبل الزيود، من فتاوي أو أن يتبعوا أي مجتهد آخر حي أو ميت. لكن عملياً، كان السادة هم الذين يسيطرون على تقليد أهل البيت الذي له أهمية خاصة عندهم، ويعدون أنفسهم ورثته والأوصياء عليه. ويشكل التقليد جزءًا من مستودع معرفي يأخذون منه بشكل اعتيادي لشرعنة أفعالهم وتصرفاتهم. والقواعد التي يبرر بها السادة ممارسات الزواج بينهم هي جزء من هذا التقليد[3].

ومنذ إلغاء الإمامة، لم يعد الفقه الزيدي يطبق بشكل ظاهر في المحاكم. لكن على مستوى التفاعل الاجتماعي، فإن الإشارات إلى فتاوى الفقهاء الزيود وإلى

(1) نقصد بكلمة بيت هنا التصنيف النسبي وهو تصنيف يشمل كل من يلحقهم النسب.

(2) ليس عليهم أن يلتزموا بنفس المجتهد بشكل دائم. وبعضهم يقول إنه يتبع العلماء الذين ينتسبون لعلي (أهل البيت جميعاً). وهذا يعني أن الممارسات التي يقبلها أي من هؤلاء العلماء تعد شرعية.

(3) مصطلح «تقليد أهل البيت» يعني أن الشرعية الدينية نسبت للممارسة التي يتم اتباعها داخل هذا الإطار. وفي هذا الاعتبار، يختلف مضمون هذا المصطلح عن مفهوم التقليد لدى اليمنيين الحضر والريفيين من غير السادة. فهم نادراً ما يشيرون إلى تقليد آل البيت هذا، ويفهمون التقليد بأنه السلوك المعياري الإلزامي الذي لا يعاقب عليه في المبادىء الإسلامية، وإن كان ليس بالضرورة غير متوافق معها. على سبيل المثال: سكان صنعاء يصفون واجبهم في الصلاة بأنه واجب إسلامي، وزياراتهم الإلزامية لإخوانهم في العيد بوصفها سلوكاً يدخل ضمن دائرة التقليد. والعرف الذي يمارس بين القبائل يشار إليه بالتقاليد القبلية ويعتمد العرف على ممارسات تم توارثها عن الأسلاف.

مصادر دينية أخرى توضح أن السادة يتطلعون للالتزام والتقيد بها. فهم يدعون أنهم بالتزامهم هذا إنما يؤدون واجبهم الشرعي نحو أسلافهم. فالرجوع أو الإشارة إلى هذه المصادر بشكل واسع منتشر على وجه الخصوص بين أولئك السادة الذين ولدوا وتربوا داخل إطار التقليد الزيدي المحافظ، وهم عادة ما يعرفون بـ «بيوت العلم» سيكونون محور هذه المقالة.

الفتاوى والتاريخ:

سأبدأ بتقديم ملخص لفتاوى علماء الزيدية فيما يتعلق بمسألة زواج الفتيات المنتسبات للنبي (ص). فهناك فروقات جوهرية في الآراء حول ما يعرف بالكفاءة بينهم؛ إذ كان أئمة المذهب الزيدي الأوائل يعتبرون النسب والدين الشرطين الأساسيين المحددين للكفاءة. فمثلاً نجد أن الإمام زيد بن علي والناصر الأُطروش ـ الذي حكم طبرستان حينما كانت الإمامة اليمنية لا تزال في مهدها[1] ـ يريان أن الدين هو الشرط الأساسي. وعلى العكس نجد أن يحيى بن الحسين، مؤسس الإمامة في اليمن، قد أفتى بأن النسب هو الشرط الأساسي للكفاءة. ولقد أفتى أهل المذهب بأن العريس أو المتقدم للزواج يجب أن يتحقق فيه شرطا الدين والنسب. وهناك مجموعة ثالثة من العلماء تشمل الإمام المنصور عبدالله بن حمزة (المتوفي عام 1216م) أفتت بالتسوية بين النساء ما عدا الفاطميات (أي اللائي يرجع نسبهن إلى فاطمة)، وإلغاء اعتبار الفروق الأخرى بين الزوجين مثل الثروة والمهنة أو النسب الحر. وعليه فإنه من وجهة نظرهم ليس هناك من شرط يعلو على شرط النسب فيما يتعلق بحالة الشريفات، المنتسبات إلى النبي (ص). ولقد أخذ الإمام شرف الدين (المتوفى 1558م) موقفاً متسامحاً في هذا الأمر. فلقد رأى أنه لا توجد أسس قضائية لتحريم قيام زواج بين فاطميات ورجال من غير السادة. لكنه مع ذلك اعتبر مثل هذا الزواج سبباً في التقليل من شأنهن ويمكن أن يصبحن عرضةً

---

(1) أسست أول دولة زيدية في طبرستان. ولقد لعب زيدية طبرستان دوراً حاسماً في تأسيس الإمامة اليمنية (أنظر مادلنج 1965: 4).

للتحقير سببه (الشماخي 1937، ص 45 وما بعدها، شرح الأزهار، المجلد الثاني، 301 ـ 304).

وتُظهر كتابات الفقيه الزيدي صالح المقبلي من القرن السابع عشر أن القاعدة التي تحدد اختيارات زواج الفاطميات في حدود دائرة ضيقة من الناس قد أصبحت مشكلةً عويصة عند بعض المفكرين اليمنيين قبل أن تصبح موضوعاً للجدل السياسي في هذا القرن. ولقد رأى المقبلي أن أولئك الذين حاولوا أن يصبحوا أكثر قرباً من الرسول عن طريق الزواج من بعض حفيداته قد منعوا من ذلك. وأشار إلى أنه بينما كانت الفاطميات مرغوبات جداً للزواج، فإن العديدات عنسن وسيبقين كذلك طوال حياتهن[1].

وأظهر المقبلي، بشكل يوافق بعض الدراسات الاثنوغرافية المعاصرة، أنه لم يكن هناك إجماعٌ بين الشريفات على القاعدة التي تمنعهن من الزواج بغير السادة، وأن بعضهن أخذن المبادرة للخروج على هذا التقليد[2]. ويعزز المقبلي رأيه ضد القاعدة بتقديم حالة شريفة ثرية. كانت راغبة في الزواج لكنها غير قادرة على الحصول على كفء مناسب. وإنها حينما قابلت حاجاً مر بقريتها سألته عما إذا كان سيداً أم لا؟ وعندما أوضح أنه لم يكن كذلك، طلبت إليه أن يدعي أنه سيد. وحينما رفض أن يفعل ذلك، لعنت الإمام الذي أصدر فتوى تحرم زواج الشريفة من غير سيد (المقبلي 1981: ص 440 وما بعدها).

وفي حكم الإمامة في القرن العشرين، كانت آراء العلماء حول الكفاءة منقسمة كما كانت دائماً. وكان الموظفون المحليون يستفتون المحاكم في صنعاء، بل وسأل بعضهم الإمام نفسه، عن قانونية الزواج المختلط (أي الزواج بين سيدة وغير سيد).

---

(1) حتى يومنا هذا هناك سيدات (نساء من طبقة السادة) بلغن الثلاثين وبقين دون زواج لأن السيد المناسب للزواج بهن لم يتقدم لطلب يدهن. وأعتقد أنه من بين كل مجموعات المكانة، فإنّ عدد العوانس بين السادة هو الأعلى.

(2) للحصول على تفاصيل أنثروبولوجية عن النساء اللائي يوافقن على الزواج بغير السادة انظر ما كتبه بوجري (1971: 181)؛ موندي (1981: 191) ودروسكي (1986: 45).

وفي مناسبة، سأل أحد الحكام الإمام يحيى (المتوفى 1948): ما إذا كان زواج رجل قبلي من فتاة من السادة يتيمة شرعياً، موضحاً إمكانية معارضة أخ الفتاة وضرورة وجود قاضي كوكيل عن الفتاة كولي أمر لها، ولقد وافق الإمام على أساس الشروط التالية: أن تكون الفتاة بالغةً[1] وأنها لا تجد سيداً يتزوجها[2] وأنها بحاجة لمن يعولها وأنها حرمت من حق مغادرتها بيتها[3] وأن المتقدم لطلب يدها رجل متدين مليء (غني) ومحترم وأنه يعترف أو يقدر شرفها وقادر على أن يوفر لها حياة كريمة تحول دون ابتذالها. ولقد أمر الإمام القاضي أن يسأل أخ الفتاة أن يعقد الزواج عنها من سيد أو أعرابي (أي قحطاني)[4]. وسعى الإمام بذلك أن يضمن للفتاة كرامتها عن طريق الزواج، وهو أمر جعل له الأولوية على زواجها بسيد[5]. ولقد ذكر أنه قال: «الإنسان ابن اليوم وليس الأمس، ويعرف بأفعاله وليس بنسبه» (الشامخي 1937، ص 46 وما بعدها)، لكن رأيه في زواج الشريفة بقي غامضاً مع ذلك. وتشير الفتوى المشار إليها إلى أنه وافق على زواج الفتاة بأعرابي إن لم تجد سيداً للزواج بها.

ممارسات الزواج قبل الثورة

خلال حياة الإمام، كانت غالبية السادة تتجاهل فتواه وكانت تزوج بناتها

---

(1) نشرت الوثيقة في كتاب فون بروك (1989: 278).

(2) تنعكس هذه المفاهيم في المعدلات اليمنية الشائعة مثل: «شرف المرأة زوجها» أو «الزواج حصن المرأة».

(3) الحديث المقتبس في هذه السياقات هو: «تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس»، وأحاديثه مشابة. وفي هذه الأحاديث افتراض تأثير الوراثة مؤكد عليه، فإنها فسرت من طرف السادة على أساس أنها تعني أن من لهم نسب نقي، أي يعود نسبهم إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، يجب عليهم أن يحافظوا على نقائهم بالزواج من أقاربهم.

(4) يتفق هذا مع كتاب الفقه الزيدي الأساسي، متن الأزهار الذي يؤكد على ضرورة رضاء المكلَّفة عن الزواج (متن الأزهار 1938: 55).

(5) منذ قيام الثورة، ازداد عدد الزواج من نساء أجنبيات (وبشكل أساسي من أوربيات الأصول) بين السادة.

زواجاً داخلياً. ولم يكن لغير السادة أن يحصلوا على المناصب العليا في الدولة ولا أن يتزوجوا بشريفة. وكان رفض السادة تزويج بناتهم خارج دائرة النسب الشريف وسيلة من وسائل الحفاظ على تميزهم السياسي والاجتماعي. ولقد ساعدت أيديولوجيا الدولة على ادعاء السادة بأنهم يتمتعون بحالة لهورية، وهبهم الله إياها. ولقد كان الزواج الداخلي ـ ونقصد بذلك هنا الزواج داخل أهل البيت ـ أفضل أنواع الزواج المرغوبة للرجال والنساء. ولكن بسبب طبيعة النسب الأبوي، كان بإمكان الذكور الزواج من نساء من مكانة أدنى دون أن يشكل زواجهم هذا خطراً على النقاء والامتياز الذي تمتع به أهل البيت.

فالزواج الداخلي المثالي الذي يرغب فيه السادة كان يتعارض مع التحالفات السياسية. لكن مع ذلك، فإن النخبة قادرة على تحقيق المثالين عن طريق الزواج التعددي. فكانوا يتزوجون بشريفات، غالباً من قريباتهم، إضافة إلى زواجهم من أسر راقية من غير السادة. أما بالنسبة للمرأة فإن أي زواج لغير سيد كان يعد أمراً غير مرغوبٍ على الإطلاق، وكان يعد عموماً زواجاً يرفضه المجتمع اليمني. ففي الزواج، تصبح المرأة مناط شرف زوجها، ومن ثم في حالة زواج شريفة بغير سيد، فإن شرفها لا يمكن أن ينتقل إلى ولي أمرها. وثانياً، يصبح زواج الشريفة من غير سيد مناقضاً لفكرة حفاظها على شرفها المتضمن في نسبها. وكنتيجة لذلك فإنه خلال حكم الإمامة كانت أسر السادة حتى الفقيرة منها، ترفض تزويج بناتها حتى للقحطانيين الأثرياء.

ولقد كانت ممارسات زواج السادة غير مفصولة عن المفاهيم الثقافية والعمليات الاجتماعية القائمة في المجتمع الأوسع. فكافة جماعات المكانة ممن يدعون نسباً نقياً كانوا يمارسون الزواج الداخلي أو زواج الذكور ممن هنّ أدنى مكانةً منهم ولكن ليس العكس، على أنّ الرجال من أصحاب المكانة الرفيعة ما كانوا يتزوجون قط من نساء من أسر ذات مكانة منخفضة «مزينين» (مثلاً الحجامين أو العاملين في الحمامات)، ممن ينظر لهم بوصفهم غير أنقياء وبدون جذور، وليس لهم قيمة اجتماعية. وتحريم الزواج بين

مجموعات المكانة العالية الرفيعة وبين من هم في قاع السلم الاجتماعي لم يفقد بعد قوته، فهذا التحريم (التابو) هو النموذج الأساسي لزواج السادة، وللزواج بين علية القوم عموماً. وفي كلتا الحالتين، ينبغي نظرياً تجنب مثل هذا الزواج. ونظراً لأن كل مجموعات المكانة الذين هم أعلى من مجموعة المزينين ينظر إليهم بوصفهم ذوي نسب نقي ـ وإن كانوا أقل مكانةً من السادة ـ فإنّ زواج نسائهم بسيد لا يعد مشكلة.

إن استنكار زيجات رجال من ذوي النسب «النقي» بنساء من طبقة المزينين ينبىء بشكل ضمني عن الجانب الثنائي للقرابة اليمنية. فرغم أن المكانة تنتقل عن طريق الرجال، إلا أن سلف المرأة أمر في غاية الأهمية. وبحسب مقولة مشهورة ينبغي على الإنسان «أن يحسن اختيار خال ولده لأن ابنته ستشبه خالتها على أي حال». ويشير السادة لأبناء شريفة من قحطاني باسم «أبناء الشريفة». مما يعني أنه رغم انخفاض نسب الأب، فإن ذكر أبناء الشريفة يرتفع على نسب والديهم القحطانيين وإن لم يكونوا مساوين نسباً لمن كان والده سيداً.

وأثناء حكم الإمامة، توسل بعض من حصلوا على تعليم تقليدي في المسجد ببعض المفاهيم الدينية التي التصقت بالأعراف الاجتماعية وحظيت بالشيوع والاستحسان في المجتمع، وهذه المفاهيم كانت يعضد بعضها بعضاً. فغالباً ما كان السادة يعلقون حول زيجات نسائهم الداخلية بقولهم: «كما أن القبيلي لا يستطيع أن يزوج ابنته من حلاق، كذلك فإن الشريفة لا يمكنها أن تتزوج من قبيلي». أي أن الزواج الداخلي هنا يفسر ويبرر بالإشارة لممارسات الزواج الشائعة عند الغالبية من القحطانيين، وهي ممارسات تتفق مع المبادىء الدينية (أي فتاوي الأئمة والسنة) التي سمحت للسادة بالامتناع عن السماح لنسائهم بالزواج من فئاتٍ اجتماعيةٍ أخرى[1]. أما العامل الآخر فهو الاعتقاد بأن للشريفة قدرة جنسية أكبر مما عند النساء الأخريات. وربما جعل ذلك

(1) تركز الصور النمطية السلبية للسادة على أنهم يتطلعون للقوة السياسية. ويقال أيضاً إنهم لا يهتمون سوى بمصالحهم الخاصة.

الرجال يخشون على شرف وكرامة نسائهم في أن لا يتحقق لهن الإشباع الجنسي، الذي لا يمكن تحقيقه إلا عن طريق السادة.

توجد حالات محدودة قليلة تزوجت فيها شريفاتٌ بقحطانيين. ولم تكن تلك زيجات خارجة تماماً عن القاعدة، إذ كان معظم هؤلاء النساء أرامل أو مطلقات، لذا فإنْ كان أزواجهن في زيجاتهم الثانية يقلون عنهن في النسب، فهن أيضاً ذوو مكانة منخفضة لأنهن ثيبات. وهكذا حافظ السادة عن طريق تزويج ثيبات للقحطانيين بموقعهم الرفيع، فهم وإن زوجوا بناتهم لغيرهم فإنهم لم يزوجوهم لحاجة تشكيل ولاءات وأحلاف. فكما لاحظ Vieille (1978: 455) بأن قيمة المرأة الرمزية في الأحلاف بين أسرتين يجب أن لا تكون موضوع نزاع ويجب أن يكون من السهل تأسيسها وقيامها، وهكذا فإن «القيمة الرمزية الأعلى هي التي لعذراء حافظت على حالتها تلك مع نظرة للحلف الذي لم يكن، في الماضي، أداة لحلف آخر. وفي هذا الاعتبار، فإنه من المفيد ملاحظة أن حرية الاختيار في الزواج الثاني متروكة للمرأة بشكل أكبر منها في الزواج الأول، وعندما لا يكون لها اختيار؛ فإنها لم تعد تمثل نفس الأهمية لأحلاف الأسرة».

إن استهجان الزواج التحتي الواسع الانتشار إنما اعتمد على أساس قيم النبل والاحترام والشرف وقيم أخرى. وهذه القيم إنما هي صفات أخلاقية للنسب. ولقد استمرت هذه القيم تحتل مكانة عالية في خطاب الناس اليومي عن الهرمية الاجتماعية، وفي حكم الإمامة شكلت أحكام العلماء فيما ينبغي أن يشكل زيجات شرعية سواء للشريفات أو المزينات. ولذا فإن قاضياً (من غير السادة) يعمل في محكمة الاستئناف في صنعاء أثناء حكم الإمام يحيى اقترح أن على الناس أن يختاروا من يرتبطون بهم في الزواج بشكل دقيق. وأورد حديث ابن عمر الذي ينص على أن الحجامين والدبّاغين لا يمكن أن يساووا غيرهم قط (الشامخي 1937: 46). ويصف كتاب «الشرح الأزهار» كلاً من النسب والمهن التي يعمل فيها أبناء هذه المهن بأنها دنيا (وضيعة) (المجلد الثاني: 310 وما بعدها). وكما أن النسب يمكن أن يسبب منازعات حول

كفاءة كلٍّ من الزوجين للآخر في المحاكم، فإن للقادة القبليين الحق في منع زيجات بين رجال القبائل والمزينين ـ وذلك بحسب الصلاحيات المخولة لهم من قبائلهم.

إذن بالنسبة لفترة ما قبل الثورة يمكننا أن نقول أنه لم توجد افتراضات واضحة جلية تمكننا من حل التناقض أو التعارض بين القانون والممارسة الاجتماعية. فممارسات الزواج لم تنحرف عن المبادىء الفقهية التي كانت تقوم على أساسها الدولة وكذلك لم تنحرف عن الأعراف السائدة. فالأب الذي يرفض تزويج ابنته لغير سيد على أساس الاختلاف في المكانة لن يجد صعوبةً في الحصول على قاضٍ يحكم بهذا الحق، بشرط أن توافق الفتاة والدها في ذلك.

ممارسات الزواج بعد الثورة:

التزمت الحكومة الجمهورية بإلغاء التقسيمات الاجتماعية المعتمدة على النسب؛ وانعكس هذا الالتزام في إدارة العدل. إذ أصبح القضاة حذرين يتجنبون الإشارة إلى النسب حينما يتناولون الحديث عن الفروق الاجتماعية بين الزوجين. فبدلاً من الحديث عن النسب يتحدثون عن معايير أخرى تقرر عدم التوافق كالتعليم أو السلوك الأخلاقي، وحتى غياب الحب. ويرى المفتي الحالي، أحمد زبارة، أن التقوى وليس النسب هي التي تشكل الكفاءة. ويؤكد على موافقة الفتاة على الزواج ويرى أن أي ترتيب دون موافقتها إنما هو زنا[1].

لقد تسبّبت الثورة في مراجعةٍ للقيم الأساسية التي سيطرت على حياة السادة

(1) في كتابه مجتمعات محلية متخيلة (1983) يوضح أندرسون هذه العملية عن طريق دمج صور في التقاليد المحلية تم الحفاظ عليها رمزياً، وتغييرها في الآن نفسه (أنظر على سبيل المثال ص 29). وللحصول على تفاصيل للنقاش النظري لهذه المسألة أنظر ما كتبه ساهلينز (1987) وثورن (1988). وفي مجال أنثروبولوجيا الشرق الأوسط أنظر كتابات أمثال ايكلمان الذي قدم التقليد الإسلامي بوصفه تقليداً دائم التجدد والتحول (1976، الفصل 8؛ و1980).

لقرون. ففي العقود الأخيرة، أصبح زواج سيدة مسألة جدل كبير بين السادة وغير السادة على حد سواء. ولقد أخذ الموضوع دلالاتٍ سياسيةً حينما احتجَّ غير السادة بأن ذلك يعد تمييزاً ضدهم لأنه يعني استبعادهم عن السلطة السياسية وعن الزواج بسيدات. ومنذ ذلك الحين تخلى بعض السادة عن شرط النسب بوصفه معياراً حيوياً للزيجات المتكافئة. وهكذا فإنّ من كانوا يصنفون في مجموعة منحطة دنيا يُنظر إليهم الآن كمثلاء يتساوون مع غيرهم. وأصبح تأسيس تحالفات مع النخبة القحطانية السياسية والاقتصادية شيئاً لا بد منه إن أراد السادة أن لا يهمشوا.

إن نهاية الامامية ونظامها الهرمي المدعوم قانونياً، والمعتمد على النسب قد ترك دون شك تأثيراً كبيراً على الطريقة التي تشكّل بها مفهوم «تقليد أهل البيت» عند السادة ففي فترة ما قبل الثورة، كان العمل بحسب هذا التقليد يعني أن نساء أهل البيت يتزوجن فقط داخل بيت النبي (ص). لكن بما أن هذه الممارسة افتقدت أساسها الشرعية، فإنها هجرت تدريجياً. ومن سخرية الاقدار، أنه بعد سقوط الدولة التي كان يمثلها الإمام يحيى، أخذ عدد متزايد من السادة يتبنون فكرة الإمام يحيى القائلة بالسماح بزواج الشريفة من غير السادة.

إنّ السادة الذين يقبلون بتزويج بناتهم من غير سادة يعتمدون على رأي زيد بن علي مؤسس المذهب الزيدي. عملت إعادة التوجه نحو الزيدية الأولى باعتبارها مسوِّغاً لهذه الانحرافات عن أعراف سلوك كان قائماً منذ فترة طويلة. ولا تناقش زيجات الشريفات الخارجية في ضوء تكتلات القوة المعاصرة وإنما، وبشكل مستقل عن الأحداث التاريخية، ينظر إليها كنتيجة لإعادة النظر في المصادر الدينية. وما يقال ضد الممارسة التحديدية السابقة في الزواج عادة ما يأخذ شكل عبارات مثل «لم يأمرنا الله بذلك» أو «الإنسان بعمله». وهكذا فإن من يتقدم لطلب الزواج ينبغي أن يحكم عليه على أساس سلوكه الشخصي ومهنته. والنتيجة أن التقليد أعيدت صياغته في خطاب يتفق مع روح الدستور الجمهوري.

أما السادة الذين استمروا في رفض تزويج بناتهم من غير السادة فإنهم يعتمدون على أحكام فقهية لم تعد المحاكم الجمهورية تقبل بها في حالات النزاع حول مدى مناسبة أو كفاءة الأزواج لبعضهم البعض. على أن العديدين

وبشكل غير رسمي استمروا في اتباع المجتهد الذي تكون فتواه مناسبةً لمصالحهم. هذا ولقد أعد في وقتٍ سابقٍ قانون جديد للأحوال الشخصية، ساهم في وضعه فقهاء من المذهب الزيدي ومن خارج المذهب، يترك مساحةً لا بأس بها للحكم على الحالات الفردية بالنظر إليها شرعياً ومن خلال الآراء والفتاوى الموجودة. وفكرة الكفاءة غائبة في هذا القانون المقنن المواد، ولا يشار إليها بشكل ظاهر في المحاكم.

ورغم حقيقة أن للناس نظرياً الحق في اتباع السلطة المذهبية التي يختارونها، إلا أن نزاعات السادة حول قضايا الزواج غالباً ما تنتهي إلى قضايا ساخنة حول «أصالة» المعتقد ومعنى التقليد. وقد تفسر تجربة الثورة التي عانى فيها العديد من السادة مآسي اللغة القوية التي استخدمها بعض علماء الزيدية. إذ نجد عالماً يصف تحديد زواج السيدات بالسادة بأنه تحديد «غير إسلامي» مصراً على أنه بحسب المذهب الزيدي، لا اعتبار إلا للتقوى في الكفاءة. ويحكم على كل الآراء المخالفة لرأيه بوصفها من «الطاغوت»؛ ويقصد بذلك إدانة الممارسات القانونية المخالفة التي يعتبرها غير متوافقة مع الشرع الإسلامي. وشجع شباب السادة أن يتزوجوا من نساء أجنبيات، موضحاً أن العديد من الأسر السادة قد فعلوا ذلك. أما الزواج من نساء غير مسلمات فإنه يعد أمراً غير شرعي بحسب الفقه الهادوي ـ وهي المدرسة الفقهية الزيدية السائدة ـ إلا أن غالبية اليمنيين لا يقبلون بذلك[1].

ولهذا العالم، كغيره من العلماء المعارضين للزواج من الخارج، تعريفه الخاص بالتقليد. ولقد اتهم معارضو الزواج الخارجي، من زوجوا بناتهم من غير السادة، بمخالفة «تقليدنا» و«بالخروج» من الإسلام. على أن أقارب النساء غالباً ما يتجاهلون مثل هذه الرسائل ما لم تربطهم وأصدقاءهم ممن يعارضون قرارهم روابط قوية، فعل شيء يذكر باستثناء التخلي عن واجباتهم الطقسية في المناسبات الاجتماعية المتبادلة (كالعزاء وحضور الأفراح وما

(1) أنظر على سبيل المثال شتروتمان (1923).

شابه). إن الحرية التي يتمتع غالباً بها السادة في اتخاذ قرارات في مثل هذه الأمور مختلفة تماماً عن الصورة التي غالباً ما تقدم في التراث العلمي عن القرابة في الشرق الأوسط والذي يؤكد فيه على الضغوط التي تفرض على الرجال للإذعان لرغبات أقاربهم.

وتوضح الحالة التالية طرائق الناس في التصرف بحسب الأفكار السائدة عن المساواة الاجتماعية:

«قبل رجل من السادة متعلم تعليماً غربياً طلب صديق له من غير السادة تقدم يطلب يد أخته، رغم أن صديقه هذا يفتقد مؤهلات المكانة المطلوبة للموافقة على طلبه. ولدى سؤل السيد قبيل أيام من حفلة الزواج وبشكل ملح من طرف أقاربه وأصهرته ما إذا كان قد حصل على موافقة والده الذي يعيش في المنفى، أجاب بأنه أعلم والده، فردّ بأنّ ابنه وكيله الشرعي ولن يتدخل في قرارته».

ولقد كان أحد أهم الأسباب التي جعلت يقرر تزويج اخته من رجل مكانته أقل من مكانتهم إمكانية الضرر الاجتماعي الذي قد يلحق به في حالة رفضه. إذ غالباً ما يفسر من يرفض طلبهم للزواج من غير السادة بسيدات أنه إنما رفض طلبهم بسبب نسبهم ومثل هذا الادعاء غالباً ما يلحق ضرراً بسمعة السادة.

وتوضح حالة أخرى كلاً من قوة الاعتقادات الشخصية واستقلال الأشخاص، بما يسمح لهم أن يدافعوا عن حق قريبتهم حتى ولو كان على حساب إلحاق الضرر بالصلات القرابية.

«أحبت فتاة سيدة جاراً لها يعود نسبه إلى القبائل، وكان قد بدأ لتوه في العمل في الجيش، وحينما رفض والدها طلبه خطبتها، لجأت البنت إلى بيت عمها الذي أعلم والدها أنها عنده (لم يكن والد الفتاة بحاجة ليخبر عن سبب هروبها)، وبقيت في منزل عمها لشهرين، ولم يبذل والداها أي جهد لاستعادتها. وفي هذه الأثناء قام عمها بدور وليها وزوجها من الجندي، أي أنه قرر بحسب رغبة ابنة أخيه بدلاً من الإذعان لرغبة أخيه. وبعد سنوات قليلة، حينما حصل العسكري على مركز مرموق في الجيش كانت مساعدته ضروريةً لوالد زوجته (صهره) الذي تعدى جار له على

جزء من أرضه ويعد الجندي الآن من أعز وأغلى أصهرة السيد، رغم أن أصهرته الآخرين من السادة».

أما دور العلماء في الجدل حول الزواج الخارجي فإنه حاسم ومهم: فآراؤهم مجتمعة، وهم أحياناً يتصرفون كأولياء للفتيات. فقليل من النساء اللواتي ترفض أسرهم الموافقة على تزويجهنّ من رجال من خارج دائرة اختيارهنّ يتقدمن بالشكوى للمحاكم، وإحدى وسائل مواجهة معارضة أسرهم الذهاب إلى عالم طلباً للمساعدة. وإذا ما وافق عالم محترم معروف على إمضاء الزواج، قد يقبل والدا الفتاة به. ذلك أن موافقته تقلل من احتمال سمعة سيئة للفتاة. فالزوجان لن يتهما قط بسلوك شائن ما داما قد حصلا على رعاية فتوى دينية.

«فلقد تم إقناع سيد من أسرة رفيعة المستوى بقبول زواج ابنته من عربي من أصل مسيحي اعتنق الإسلام، من طرف عالم، رغم تردده بدايةً في قبول الزواج. فزواج اليمنيات من أجانب نادر وعادة ما يعترض عليه. ولقد عد اعتناق الخاطب للإسلام مجرد حيلة وليس اعتناقاً عن اعتقاد فعلي. ولقد عارض والد الفتاة الزواج لأن الخاطب ليس يمنياً ولا سيداً، وكان مسيحياً. وأخيراً قبل وأذعن لحجج العالم وعينه وكيلاً له. ولقد تمت حفلة الزواج في بيت العالم على أن والد العروس لم يحضر».

وتُظهر هذه الحالات أنه على الرغم من الموافقة الغامضة لبعض السادة على الزيجات الخارجية، إلا أن عدد مثل هذه الزيجات يغلب أنه آخذ في الزيادة. ومعدل الزيجات الخارجية الآن حوالي 10 ـ 15٪ وهي نسبة معتبرة إن أخذنا في الاعتبار أنه لم تمض سوى عقود على قيام الثورة. فمن ناحية، استجدت ظروف معاصرة اقتضت ضرورة قيام تحالفات مع القحطانيين الأثرياء والمؤثرين سياسياً، وهذه التحالفات تشكل نوعاً من سياسة التهدئة فهي تعطي السادة بعض الفوائد المادية، وفي الوقت نفسه تحميهم من اتهامات أنهم يحافظون على أفكار غير عادلة للتميز عن طريق رفض تزويج بناتهم بمن زوجوهم دائماً بناتهم. ومن جهة أخرى، سمح ثراء السادة النسبي والتطورات السياسية الحديثة لهم بقدر أكبر من الاختيار لمن يزوجون بناتهم لهم. فانتشار

السادة في العديد من المهن الحيوية والهامة، وتمثيلهم القوي في كافة قطاعات الدولة، سيقلل من اعتمادهم على التحالف مع غير السادة. إضافة إلى ذلك، فإن اتحاد اليمن عام 1990 سيسهم دون شك لإنهاء التميز ضد السادة في عملية اتخاذ القرار السياسي. فسياسيو اليمن الجنوبي السابق الذين انضموا إلى حكومة الجمهورية العربية اليمنية معروفون بأنهم لا يؤكدون بشكل قوي على النسب، وهم لا يشاطرون زملاءهم من اليمن الشمالي مواقفهم ضد السادة.

إن عملية التوحيد زادت من ثقة السادة. فلقد أخبرني بعضهم (موظف حكومي كبير) وبشكل افتخاري بأنه سيزوج ابنته «بأمير» من الأسرة الملكية السابقة. إن مثل هذه الزيجة كان تتجنبها نخبة السادة السابقة لخوفها من أن توسم «بالملكية». ويظهر أن مخبري ليس مهتماً بإمكانية اتهامه بالوقوف لصالح النظام الاجتماعي القديم.

وإذا ما تأملنا هذا الموقف الذي يعني قبولاً مرفوع من نوع ما بالإمامة، فإنه سيكون من الخطأ الاعتقاد بوجود عُرفٍ موحد في مقابل مجال الممارسة الأكثر مرونة والمتوسع دائماً. في الحقيقة إن القانون التعددي الاختلافي أساساً يتعارض مع الممارسات الأحادية المتجانسة. فزيجات السادة الداخلية كانت تستند على أفكار وعادات اعتمدت على افتراض أن مكانة النساء ونقاءهن أعلى ممن يتقدمون إليهم من غير السادة. وبسبب هذا النقاء، فصلن عن بقية النساء وأصبحن غير «قابلة للزواج» من غير السادة. وعليه، أولاً يمكن تعميم ثنائية «التقليد الكبير» الذي يميل إلى المساواة في مقابل «التقليد الصغير» اللامساواتي في التراث الإسلامي. ثانياً، إن مجالات الفعل الاجتماعي والتفكير العقدي ليس بالضرورة أن تكون متعارضة. فليس أي من الممارسات الزواجية التي تمت مناقشتها أعلاه كانت خاوية من التبرير الديني. فاعتبارات شرف وكرامة المرأة والعمل على ضرورة حمايتها هي الاعتبارات التي قامت عليها فتاوى العلماء وممارسات الناس العاديين. فكلاهما يفسر النصوص الدينية على أنها تقول أن الشخص ينفي أن لا يحكم عليه فقط بسلوكه أو سلوكها أو بأن تصنيفاً معيناً من النساء (مثلاً الفاطميات) أو رجال (مثلاً

المزينين) لا يمكنهم قط أن يكونوا متساوين مع غيرهم بسبب المكانة التي حصلوا عليها بالولادة.

خاتمة: هل هو تقليد لا يتبدل؟

ليس المذهب الزيدي وعاء بشكل ومحتوى معين (أنظر ايكلمان 1980: 17) وليس بشكل أساسي مثل التقاليد الأمومية التي يدرسها علماء الأنثروبولوجيا في أماكن مثل جزر الباسفيكي. فعلماء الأنثروبولوجيا يقولون بأن هذه التقاليد دائمة التحول مع ثباتها. وأحد افتراضات هذه التحليلات الأساسية هو أن التقاليد عرضة للطوارىء التاريخية وأن ما يشكل «تقليداً» يحكم العملية التي كان بإمكان الناس أن يكيفوا بها هذا الطارىء مع ممارساتهم (تورن 1988: 696). فعلى عكس تلك التقاليد اعتمد التقليد اليمني على مصدر إلهي يقول بالتساوي بين البشر. لكنه، كبقية التقاليد، يشتق ديناميته / حيويته من استمرارية «من خلال تقطير مركب» مقاطع «لقوى تاريخية معينة» (اندرسون 14: 1983). فعلى الرغم من تعالي النصوصية، يظهر التقليد بعض الخصائص المميزة للتقاليد الأمومية. ففي بعض الجوانب، يعامل التقليد كما لو كان تقليداً شفوياً. فالسادة الذين يقدمون جدلهم وآراءهم حول موضوع الزواج يقيمون آراءهم لصالح أو ضد الزواج الداخلي استناداً إلى اختيار يعتمد على الذاكرة لنصوص مختارة أو إلى معرفة حصلوا عليها من طرف آخرين. ويتم اقتباس الفتاوى والأقوال المنسوبة إلى علماء مشهورين أثناء مثل هذه المجادلات. لكن مع ذلك، فإن النصوص الأصلية الفعلية التي يشار إليها والتي يمكن التحقق من هذه الادعاءات بها لا تستخدم، بل وعادة لا يسأل الناس أن يروا الفقرات المناسبة المشار إليها.

إن التواصل مع التقاليد يمكن أن يفهم باعتباره عملية جمعت عناصر جديدة أو أضيئت دون أن تكون قد ألغيت. وخلال الإمامة، كانت بعض عناصر التقليد المتجانسة مع النظام السياسي وقانون إدارة الدولة والممارسة الاجتماعية أكثر بروزاً. وفي الوقت الحاضر، أعيد إحياء بعض عناصر التقليد في سياقات مختلفة تماماً عن تلك التي أنتجت أصلاً والقضايا التي كانت هامشية مرة أصبحت هامة. فمثلاً، فتوى مؤسس المذهب الزيدي الذي تم تجاهله لقرون

أصبح لها أتباع متحمسون في السنوات الأخيرة. ورغم أن بعض المؤرخين يضعون مسألة وثوقية كتاباته (أي مؤسس المذهب) موضع تساؤل، إلا أنه يظهر أن وثوقية النصوص أقل أهمية حينما يكون لها معنى للأحياء. فالسادة الذين زوجوا بناتهم لغير سادة يمكنهم أن يقدموا أنفسهم بوصفهم متبعين للتقليد فيما يخص زيجاتهم الحالية ولهم أن يرفضوا إقامة فصل راديكالي بين الماضي والحاضر. فتأثير التغير التاريخي على هذه الممارسات مرفوض، وسياقاتهم الهرمية السابقة يتم تجاهلها.

وعليه فإن التقليد لا يوجد خارج الزمان ولا بشكل أبعد من واقع السادة التاريخي والمعاصر. وإنما يعمل كوسيلة ومعرّف للهوية عن طريقها يمكن التسامي فوق انقطاعات السادة التاريخية وتجربتهم السياسية الحالية. إضافة إلى ذلك، يمكّنهم هذا التطور، من الحفاظ على الأمرين معاً، صورتهم باعتبارهم ممثلين للشرع الإسلامي، ومكانتهم السابقة إلى حدٍّ كبير.





محكمة صنعاء:
الأسرة والمقدرة على المناقشة

آنا ڤيرت

ترجمة

عبدالله باخشوين

في هذا المقال، نستكشف تأثيرات التغيير الاجتماعي على الأسر في صنعاء، عاصمة الجمهورية اليمنية، استناداً إلى أحكام قضائية ومن خلال ملاحظات الباحثة لدعاوى قضائية في قسم قانون الأسرة (الأحوال الشخصية) في المحكمة الابتدائية. أثر التغير الاجتماعي على أسر الطبقة الدنيا المدينية[1] وذلك بإضعاف أهمية دور العلاقات القرابية للترتيبات الزواجية، وبأهمية أكثر، اختزال تجسد الأسرة في بيئات الجماعات الاجتماعية المحلية المحيطة. ونتيجةً لهذا، فإن دور الجماعة في عملية تسوية النزاعات الزوجية تناقص، وتزايد وصول هذه النزاعات إلى المحاكم. في هذا السياق تبدو المحكمة وكأنها أصبحت مساحةً مفتوحة لإعادة مناقشة الروابط الاجتماعية والصلح بين الأزواج بدلاً من أن تكون مكاناً لإنهاء تلك الروابط والتقييم المعياري للأدوار الأسرية.

بدلاً عن مقدمة:

كثير من القضايا في يوم السبت، أول أيام الأسبوع العملي التي أمضت عليها هيئة المحكمة ساعات كانت قضايا تشمل إنتاج واستهلاك الكحول بجميع أنواعه:

---

(1) إشارة إلى سكان المدينة.

«البلدي» (تخمير منزلي)؛ العطور والبيرة العدنية ـ بجانب بعض قضايا السرقة البسيطة والاعتداءات الطفيفة. كانت الساعة تشير إلى حوالى الواحدة بعد الظهر عندما شرع القاضي في سماع قضايا تتعلق بالأحوال الشخصية. كانت قاعة المحكمة لا تزال مكتظة والضوضاء لم تخف بعد عندما وقفت امرأة (ترتدي حجاباً ورداءً على الطريقة المصرية)، بينما كان محاميها وزوجها ومحامية جميعهم يرتدون بدلاتٍ وربطات عنق، وقفت من بين الصفوف الخلفية ودنت حتى قربت من طاولة القاضي. الجو أقل ما يقال عنه أنه كان مشحوناً بالتوتر. قامت المرأة بتقديم دعوى بطلب سكن ونفقة لأطفالها الثلاثة. عارض الزوج الطلب بأنه لا يستطيع أن يدفع لها أكثر مما كان يدفع في السابق، وذلك لأن عليه التزامات أخرى يجب عليه القيام بها تتمثّل في أن ينفق على زوجته الثانية وطفل منها وكذلك على والده المريض عقلياً. وجادل أيضاً بأن ليس لزوجته السابقة حق في طلب سكن حيث إنها جعلت زواجهما السابق مشروطاً بأن تبقى في شقتها الخاصة. أصغت هيئة المحكمة وكذلك الحضور في القاعة باهتمام كبير وذهلوا من قدرات المرأة على التعبير عن نفسها بلغة عربية فصيحة خالية من أي لهجة محلية:

قالت:

«إنني أريد فقط ما هو حق لأطفالي! لا أريد شيئاً لنفسي، لقد أعلته كل هذه السنين ولدي شقتي ودخلي الخاص. إنني أريد نفقة وسكناً لأبنائي فقط، لماذا ينبغي دائماً أن تعطى احتياجات الآخرين الأفضلية على احتياجاتي؟».

وتلا الصمت الرهيب انفجار الزوج صارخاً:

(هذه المرأة ليست بامرأة؛ ليس لوجودها معنى «وجودها كعدمه»، تعمل طوال النهار ولا تسمح لي بالدخول إلى شقتها التي كنا نعيش فيها معاً. لفترة سنة وثمانية أشهر لم تسمح لي بالدخول. استحوذت على مستنداتي الشخصية ولم تعطني حتى ملابسي الخاصة).

ملأ أجواء قاعة المحكمة صمت قاتل. عندما أرجئت القضية لتقديم أدلة

إثبات ذهب الحضور الذكور إلى منازلهم لتناول طعام الغداء مرتاحين من أنه ليس لهم زوجات يعملن طوال النهار ويعشن في شققهن الخاصة.

دهشة الحضور وانبهارهم كشفا بأن تبادل حوار من هذا النوع لم يكن مشهداً مألوفاً في محكمة يمنية حيث إن البعض اعتاد غالباً على رؤية صراخ متبادل بين الخصوم. ما الذي يتوقعه اليمنيون ـ والأنثروبولوجيون ـ وسط القضاة المبجلين، ضوضاء؛ ذهاب وإياب مستمر، نساء كبيرات في السن يجادلن بلهجات محلية محتدة وغالباً لا تكون مفهومة للقضاة المتعلمين، والنساء الصغيرات السن خجلات جداً للتحدث، ومجموعات من الرجال من جميع الأعمار يجادلون بحماس، يلقون بأغطية رؤوسهم أرضاً، ورغماً عن أن هذا التوقع مقنع جداً في هذه المحكمة بالذات، فإن المثال السابق أوضح أن هذه المحكمة تتعامل أيضاً، مع سياقات اجتماعية ـ سياسة أخرى: سلمت أوراق تقارير من مستشفى في ألمانيا، القضاة أعضاء في منظمات حقوق الإنسان المكوَّنة من رجالٍ ونساء، والنساء المحاميات يجادلن في قضايا.

روزن جادل بأن الفقه الإسلامي والمحاكم الإسلامية يجب أن تفهم وفق الشروط الثقافية. الثقافة توضح القانون، الإجراءات والأحكام، وتكشف تناسقها ومنطقها من خلال أهدافها الأولية: من أجل تسهيل إعادة مناقشة العلاقات بين الخصوم[1]. هذا البعد الثقافي ـ في قطع الخصومة ـ إنهاء الصراع القانوني يفترض جدلاً السؤال هل المحكمة والقانون، كأجزاء من جهاز الدولة، منفتحين للمناقشة بنفس طريقة العلاقات بين الأشخاص والفئات أم لا؟ علاوة على ذلك، يبدو أن روزن تعتبر براعة المسلمين في مناقشة علاقاتهم بنجاح سمةً ثابتةً لا تبدو مقيَّدةً بالأوضاع الاقتصادية والمؤسساتية والثقافية التي يعمل في ظلها الأفراد في المجتمع. فحرية التصرف الممنوحة للقضاة الشرعيين والمجتمعات المحلية في التعامل مع قضاياهم ومناقشة شؤونهم الخاصة، طالما أنهم لا يمسون بشكل مباشر مصالح الدولة

(1) روزن، 1989: 11، 17 ـ 19، 24، 50.

ومؤسساتها، سمة مألوفة في العلاقات بين المحاكم والدولة في العالم الإسلامي[1]. الدراسات الإثنوغرافية وبعض من المؤرخين الاجتماعيين أوحوا بأن الشرط المسبق لهذه العلاقة هو وجود مجتمعات مفتوحة، غالباً ما تكون لها أعرافها الخاصة - التي تحدّد بوضوح هرمية القوة والسلطة التي تستطيع أن تتوسط بين الأطراف وتضمن تعزيز الأحكام[2]. لكن الأوضاع السائدة في المدينة تبدو وكأنها مختلفة عن تلك الموجودة في الأرياف. على أنّ الهجرة الريفية المكثفة تنحو هي ذاتها إلى خلق أشكال استيطانية حضرية بعلاقات وجه لوجه في الأحياء والمراكز الحضرية. ثم إن المدينة هي أكثر من مجرد مجموع أجزائها. الفضاء الحضري خصص لمجموعات اجتماعية مختلفة حسب مستوى الثروة، وتوزيع جديد لمراكز السلطة والقوة في جميع أرجاء المدينة: المحاكم؛ الوزارات؛ البرلمان؛ مخافر الشرطة والسجون[3] - بمعنى أن السلطة والقوة التي كانت سابقاً منوطة بالأفراد، تميل إلى أن توضع في النظم أو الدساتير. في هذا السياق الحضري، تعضيد القانون، والذي يصفه روزن بـ «القدرة على المناقشة» هو يصبح جزءًا من الثقافة المتداولة مثل القوة والثروة والتوق إلى الدولة.

اعتماداً على قراءتي لثلاثين حكم في الفترة من 1990 إلى 1993[4]، سأستكشف الخلفية الاجتماعية للخصوم في منازعات الأحوال الشخصية وتحليل بعض من الصراعات التي تظهر بينهم ومحاولة لتوضيح بأن المحكمة غير مهيأة للتعامل مع هذه الصراعات. وهذا يُظهر الحاجة إلى تعزيز نظامها

(1) أنظر أندوفتش 1985: ص 461، روزن 1989: 62 عن تطور عقوبة التعزير، في تعليقات الفقه الحنفي، أنظر يوهانسين 1979: 53 - 61، 71 - 73.

(2) أنظر درش 1989: 136 - 40؛ المعلمي 1981: 78 وما بعدها؛ مندي 1995: 57 وما بعدها.

(3) يبدو أن الدارسين الأنثروبولوجيين القانونيين المتخصصين في دراسات الشرق الأوسط لم يهتموا بالثقافة، وتركوا التعذيب وشؤونه لمنظمة العفو الدولية.

(4) من الـ 300 حكم التي أصدرتها المحكمة خلال هذه الفترة، فإن الثلاثين حالة التي حللتها تحتوي على أمثلة لكل من الحالات الروتينية والاستثنائية.

وأحكامها، ذلك أنه ينبغي على المحكمة أن تعتمد على الجماعات المحلية ـ والبيئة الاجتماعية التي تحيط بأسر الأفراد ـ القادرة على ممارسة الضغط على أعضائها. بالنسبة لمعظم الخصوم، فإنّ هذه الجماعات توقفت عن القيام بوظائفها ومكانها قد شغل بوحدات الأسرة النووية المجسدة قانونياً. وفي ظل غياب الضبط الاجتماعي بواسطة الجماعات وإجراءات تدعيم القانون الشرعي، فإن قدرة المحكمة وفعاليتها لتدعيم الأفراد لإعادة مناقشة روابطهم تصبح محدودة للغاية.

الإصلاح القانوني في اليمن: مشروع غير منجز

الإصلاح القضائي والقانوني أحد المواضيع المدرجة على جدول الأعمال السياسي في اليمن منذ الإطاحة بالإمامة الزيدية هناك في سبتمبر عام 1962[1].

لقد أُثري النقاش الطويل الذي أُثير في أواخر السبعينات عن الشريعة والعرف[2] بإضافة عنصر ثالث: القانون، وهو عنوان آخر لتحديث الدولة التي تحاول الوصول إلى مناطق القبائل وتحل مكان كل من إدارة الشريعة والتصور السائد للعرف[3]. فالقضاء الشرعي التقليدي أصبح علماً على التخلف والفساد وعدم التعامل مع مشاكل المجتمع الحديث، وجرى التمثيل لذلك بأنه لو أن اثنين من قضاة الشرع قدمت لهما نفس القضية فإن كلاً منهما سيصدر حكماً مختلفاً عن الآخر فيها[4]. كما أنّ العرف أصبح متطابقاً مع العادات الممقوتة

(1) لمعرفة المزيد أنظر الجمهورية العربية اليمنية 1981، العدني 1975: 174 وما بعدها؛ 189، المعلمي 1989: 94 وما بعدها، 131 ـ 63، والمعلمي 1981.

(2) أنظر رثجنس 1951؛ وانظر كذلك درش 1989: 183 ـ 88.

(3) عن بناء الدولة في السبعينات أنظر بورويس 1986: 63 ـ 65، 68 ـ 70، 96 وما بعدها؛ 109، 131، عن حكومة حميد الدين أنظر المعلمي 1981: 81 وما بعدها؛ عن الإصلاحات العثمانية للمحاكم اليمانية أنظر مسيك 1993: 187 ـ 92 والعلمي 1981: 124 ـ 27.

(4) لمعرفة أكثر لتفسر الرموز النصية للشريعة وعلاقتها بكل من العرف والتشريعات الحديثة، أنظر المعلمي 1981: 85 وما بعدها، مسيك 1993: 166، 182 وما تلاها، 192 ـ 200.

السائدة في المجتمع (كما كان غالباً، بطريقة ما) وهذا سوف يعيق تحديث المجتمع، وفي نفس الوقت، الحطّ على تزايد مثالية دستور الشرف الذي يفترض أن تتقيد به القبائل وليس غيرها. فالقانون يشير دائماً إلى النظام والقانون (Law and Order) ويبشِّر بحل المشاكل التي يفترض أن يعاني منها المجتمع اليمني. إنه يطمح ليس فقط إلى خلق نظم مقننة غير غامضة، وتثقيف خريجي المدارس والمعاهد القانونية والقضاة ولكن أيضاً لتعزيز فعالية الأحكام، وتخليص المجتمع والجماعات من العملية المزعجة والمرهقة في تأكيد قبول الأحكام سواء أكانت هذه شرعية أو عرفية، بتوظيف شبكات معقدة من الشيوخ والقضاة، المحكمين والضامنين بين الأقرباء أو القبائل وباختصار، بتوظيف جميع الروابط الممكن تعبئتها ـ والدفع لها ـ لضمان تعزيز أحكام جوهرية. لهذا، فإن إصلاح الجهاز القضائي والقانوني أصبح في نظر التحديثيين الدواء الشافي من جميع العلل والأسقام ليس فقط للشرور أو الفساد القضائي ولكن أيضاً لمسبباتها الاجتماعية: عدم المساواة في الوصول إلى القانون والعدالة بسبب تفاوت المكانة.

وبالنظر إلى الوراء قليلاً فإن هذا المشروع فشل. فالمحاكم أعيد تنظيمها بحيث أصبحت جزءًا من أجهزة الدولة، والأحكام الشرعية إلى حد كبير[1]. وتطبق المحاكم في الواقع القانون ولكن فقط إذا سمح لهم بالقيام بذلك بمساعدة مؤسسات حكومية أخرى، مثل وزارة العدل، أو مسؤولين كبار في الحكومة ـ وجهاز الأمن المتوسع على الدوام[2] ـ فالوصول إلى تطبيق القانون بالإضافة إلى ذلك محدد بدرجة العلاقة مع هذه

---

(1) الملخص عن الإصلاحات التشريعية والقضائية أنظر العلمي 1989: 131 ـ 63. التشريعات الدينية الحساسة سنت بمرسوم في مجالات قانون الأحوال الشخصية وقانون العقوبات.

(2) فيما يتعلق بنقد شامل وصريح للنظام القضائي أنظر الجمهورية العربية اليمنية 1981. النقد هذا به كثير من الصحة بالنسبة للتسعينات من هذا القرن. فيما يتعلق بخصائص الدولة اليمنية وشكل أو نظام الحكم قبل وبعد التوحيد أنظر كارابيكو 1993: 3، 15 وما يليها، 19.

المؤسسات والأجهزة.

قانون الأسرة:

بدأت تشريعات قانون الأسرة في الجمهورية العربية اليمنية في السبعينات، عندما تم ضم مجموعات التشريعات من الفقه الزيدي مع بعض وجهات النظر الشرعية من اختيارات الإمام يحيى، وبعض آراء من مدارس فقهية أخرى[1]، وتم تقنينها لتشكل قانون الأسرة 3/ 1978. تعامل هذا القانون مع الأسرة في أبواب محددة: الزواج والنفقة والرعاية هذا من جانب، ومن الجانب الآخر، تطليق الزوجة والأشكال الأخرى لإنهاء رابطة الزواج بما في ذلك الفسخ والذي كان ولا يزال الطريقة الوحيدة التي تستطيع بها المرأة إنهاء الرابطة الزواجية، إذا رفض زوجها تطليقها. المفهوم التقليدي للفسخ هو حل رابطة الزواج على أساس خطأ في العقد أو في الشخص، وأضيف إلى هذا المفهوم التقليدي مفهوم الضرر، مع نتائج ما يترتب على الغياب الطويل للزوج وعدم دفع النفقة، تعاطي الكحول والمخدرات والكراهية؛ كل هذا أصبح يعد ضرراً للزوجة والذي إذا تم إثباته يمكن أن يستخدم كأرضية للفسخ في المحكمة[2].

---

(1) الشماخي 1356/ 1937: 45؛ المطهر 1985/ 1987 الجزء 1: 204 وما يليها، 227 ـ 29، 249 ـ 51، 266، 281، 299؛ المرتضى 1973 ج 2: وما يليها.

(2) مشهورة في الفقه المالكي والحنفي والشافعي، مفهوم الضرار تبني في اليمن ولكن ليس بالشكل القضائي الدقيق المستخدم في معظم الدول العربية الإسلامية. (أنظر شاهام 1994: 224 وما يليها، 250؛ مورس 1994: 306 وما تلاها). يوقع التطليق فقط في إيمان الامتناع عن الجماع (الإيلاء والظهار). بينما الفسخ هو حل أو إنهاء لعقد الزواج أو العلاقة الزوجية من جانب واحد، هذا يختلف عن إعادة الزوجة أو إرجاعها لبيت الطاعة: المحكمة هنا تصدق حل العقد (الحكم بصحة الفسخ) إذا كانت الأرضية التي تم على أساسها بناء الحكم كافية لنقد عن هذا البناء للفسخ مقابل التطليق أو التفريق، أنظر المخلافي 1992: 183 ـ 84، أنظر أيضاً لينند دا بلفوند 1965 الثاني: 309 ـ 11، 453 ـ 70.

إن قانون الزواج 3/ 1978 يعتبر انعكاساً للتأثيرات والتفاعلات الاجتماعية للهجرة. فقد ارتفعت تكاليف الزواج في كل البلاد[1]، وكذلك مصاريف إنهاء عقد الزوجية. في السابق كان طبيعياً بالنسبة للمرأة أن تحصل على إطلاق سراحها من زوجها عن طريق تنازلها عن بعض الميزات المالية، (خلع)[2]، بيد أن هذه الطريقة أصبحت مكلفة جداً. وغياب الأزواج تزايد والمهاجرون فقدوا الاتصال مع أسرهم، وهذا يعتمد على المنطقة التي قدم منها المهاجر.

في عام 1992، بعد عملية توحيد البلاد، صدر مرسوم جمهوري بإلغاء قانون الأسرة لعام 1978 للجمهورية العربية اليمنية، والقانون عام 1974 للجمهورية اليمنية الديمقراطية الشعبية، وتم تشريع قانون 20/ 1992 للأحوال الشخصية. وقد مرر هذا القانون برغم المعارضة الكبيرة التي واجهته، وهذا القانون تبع بالنص قانون عام 1978[3]، مع إقرار بعض التعديلات الطفيفة عليه والتي تضمنت: منع زواج القصَّر لكلا الجنسين (المواد 10، 15)، والنشوز تم حذفه من النص ولكن ليس من مواد القانون (المواد 40، 152)[4]، وطلب من الأزواج المعددين أن يخبروا زوجاتهم اللاتي في عصمتهم واللاتي ينوون الاقتران بهن عن وجود زوجةٍ أولى، وعن عزمهم على الزواج بأخرى، (المادة 12).

---

(1) في محاولة الحركة الجماعية لتحديد مصاريف الزواج أنظر ستيفنسون 1962: 473 وما يليها، 479، 485.

(2) أنظر دورسكي 1986: 141 ـ 45؛ موندي 1995: 103.

(3) النقاش حول مميزات كل من القانونين لا يمكن التطرق إليه هنا، أنظر المخلافي 1992: 168 ـ 71، 178 ـ 90.

(4) المادة 40 تجبر الزوجة على عدم مغادرة بيت الزوجية من دون إذن زوجها إلا إذا كان لدى الزوجة سبب أو عذر شرعي أو من أجل أن تقوم بوظائفها «وليس للزوج منع زوجته من الخروج شرعياً أو منع خروجها في أداء وظيفتها» ولكن المادة 152 تمنع من حقها في نفقة أو إعالة إذا كانت تعمل بدون موافقة زوجها «إذا عملت خارج البيت دون موافقة زوجها ما لم يكن متعسفاً في منعها من العمل».

صنعاء منسية من الأنثربولوجيا؟

في الواقع لا توجد دراسات أنثروبولوجية عن صنعاء، خصوصاً إذا ما قورنت مع الكتيبات التي كرست لدراسة الأرياف[1]. إذ يبدو وكأن صنعاء تركت لدارسي الآثار والمهندسين المعماريين والجغرافيين.

هناك مسحان حديثان يوفران معلومات عن المدينة وسكانها، ولكن، لعدم توفر معلومات مقارنة للفترات السابقة، فإن لهذه المعلومات الحديثة قيمةً وصفية لا تحليلية. وحسب المسح الأول فإن سكان صنعاء وصلوا إلى قرابة المليون نسمة في عام 1992. ومعدل النمو السنوي 19٪ تقريباً، وهو في جزء كبير منه نتيجةً للهجرة الريفية ـ الحضرية. 81٪ من الأفراد المتضمنين في العينة هم من أصول ريفية؛ و41٪ من أعضاء العينة أقاموا في صنعاء ما بين 10 إلى 24 عاماً؛ و22,1٪ من أفراد العينة هم فقط ممن لهم إقامة لأكثر من خمسة وعشرين عاماً أمضوها في صنعاء[2].

المسح الثاني والذي ركز علي الأشخاص في فئات الأعمار ما بين خمسة عشر وأربعة وعشرين عاماً، يوفر معلومات عن دخل الأسرة السنوي في عام 1990. ومنه يتبين أن 7٪ من العينة يعيشون تحت خط الفقر والذي حدده المسح بدخل سنوي يتراوح ما بين 860 ـ 1700 دولار أمريكي[3]. حوالي 75٪ من أفراد العينة يكسبون دخلاً سنوياً ما بين 1700 و5100 دولار أمريكي؛ و28٪ دخلهم أكثر من 5100 دولار أمريكي سنوياً. معظم الذكور الواقعين في فئات العمر ما بين 15 و24 سنة لا يزالوا يقيمون مع والديهم (مقارنة 22٪ من النساء). 27٪ يعيشون في أسر

---

(1) الاستثناء في هذا الصدد هو الدراسات التي قام بعملها المركز الفرنسي اليمني في صنعاء، ونتائج تلك الدراسات لم تكن متوفرة في وقت كتابة هذا البحث، أنظر CEFY 1994: 8 ـ 9.

(2) الحميري 1992: 105.

(3) جميع الأرقام المعطاة هنا بالدولار بسعر صرف الدولار حسب معدلات الصرف في السنة الموازية.

تتكون من 6 إلى 8 أعضاء؛ و10٪ يعيشون في أسر تحوي أكثر من عشرة أشخاص. الأغلبية يملكون شققاً أو منازل وثلث أفراد العينة يعيشون في مرافق مستأجرة[1].

مؤشرات الاقتصاد العام أوضحت بأن التوقعات المأمولة من الثروة البترولية بعد منتصف الثمانينات لم تتحقق. بل بعكس ذلك فإن مستوى الدخل الفردي في عام 1993 كان أقل من عام 1989 بنسبة عشرة في المئة. وفي نهاية 1993 معدلات السوق الموازية، والتي كانت في السابق ثابتة نسبياً عند مستوى 14 ريال يمني للدولار الواحد هبطت إلى 65 ريال مقابل الدولار الواحد. ومعدل التضخم ارتفع من 35٪ في عام 1990 إلى أكثر من 50٪ في عام 1993[2].

الموقع: محكمة في صنعاء.

لهذه المحكمة سلطة النظر في القضايا والبت فيها؛ فهي متعددة اجتماعياً وتشمل منطقة حَرَّة، وهي ضاحية سكنية حديثة للطبقة العليا؛ والصافية وهي منطقة سكنية لذوي الطبقة المتوسطة وتضم بعض الجيوب لذوي الدخل المنخفض؛ ونجوم، وهي منطقة سكنية لذوي الدخل المنخفض ظهرت في الستينيات. وكذلك يدخل في نطاق المحكمة بعض المجمعات الريفية والتي، مع نهاية الثمانينات وجد سكانها أنفسهم مع اتساع المدينة يشكلون ضواحي المدينة الخارجية[3]. ويقال بأن هذه المنطقة تحتوي على سكان أكثر من ضواحي المحاكم الثلاث الأولية الأخرى، وهذه مقولة يصعب التحقق منها في ظل غياب معلومات إحصائية موثقة يعتمد عليها عن سكان صنعاء.

المحكمة تقع في مبنى مؤجر مكون من دورين، بخلاف مباني المحاكم الأخرى، وهو غير مناسب لأن يكون محكمة. الدخول إلى المحكمة يضبط

(1) أنظر الهيثمي، 1992، 299، 338، 345 ـ 46.

(2) صندوق النقد الدولي 1993: 2 ـ جميع المعلومات يجب استخدامها بحذر. وكنتيجة لحرب 1994 بين جيشي ما كان يعرف سابقاً باسم الجمهورية العربية اليمنية وجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، فإن الحالة الاقتصادية في اليمن استمرت في التدهور أو زيادة في تدهور الوضع الاقتصادي.

(3) بالنسبة لهذه المناطق أنظر الحميري، 1992، 79 ـ 85، 89 ـ 94.

عن طريق حراس مسلحين يقومون بجمع جميع الأسلحة المسدسات والرشاشات وكذلك الجنبيات من الخصوم، ولكن ليس من المحامين والقضاة، ويقوم الحراس أيضاً بمراقبة الحبس الصغير المزدحم جداً في داخل المحكمة. يمثل الدور الأرضي من المبنى قاعة المحكمة حيث يتم الاستماع إلى جميع القضايا المدنية، أما الدور العلوي، فقد صمم في الأصل ليكون بمثابة ثلاث شقق، وهو يحتوي على عدد من المكاتب: مكتب نائب المنطقة لجنوب غرب وجنوب شرق صنعاء، مكتب توثيق المحكمة؛ ومكتب قلم الكتاب، وقسم القانون الجنائي، ومكاتب منفردة للقضاة. أما قسم قانون الأحوال الشخصية فقد وضع في مكتب صغير مساحته 15 متر مربع، محشور بثلاث نواصب مكتبية ودواليب ملفات. وجهز بعدد من الموظفين ما بين اثنين إلى أربعة نساخ وقاضي يرأس القسم[1] وعلى أقل تقدير يحضر عشرون مدع في وقت معطى مسبقاً خلال الفترة الصباحية. متوسط عدد القضايا المجدولة يومياً لا يتجاوز غالباً الخمس، برغم أن عدداً من المتخاصمين يحضرون بدون استدعاء، أي لم تطلب منهم المحكمة الحضور بعد. عدد الأفراد القادمين والمغادرين للمكتب يصلون في أقل تقدير إلى ما بين 100 و150 شخصاً يومياً ومستوى الضوضاء عالٍ جداً.

المتخاصمون:

تختلف الأحكام في نوعية المعلومات التي توفرها عن الخصوم، تختلف بحسب تمحيص وتدقيق أفراد الكتاب أو القاضي الذي يستمع إلى النزاع أو

(1) بالنسبة للنساخ والقضاة يجب عليهم الحصول على درجة جامعية (بكالوريوس) في الشريعة والقانون وأن يكملوا برنامج سنتين في معهد القضاء العالي. برغم من وجود نظام تسلسلي بالنسبة للقضاة والذي يؤثر في وظائف ومستويات الرواتب، إلا أنه يشار دائماً إلى القضاة والنساخ «كقضاة»، في حين أن مصطلح كاتب يشير إلى ناسخ عام والذي يضع نفسه عند مدخل المحكمة. نظرياً، على القاضي أن يحضر في جميع جلسات الاستماع، في الواقع معظم الإجراءات الروتينية يقوم بها النساخ.

الخصومة. البعض يدون عناوين وأعمال ومهن ومكان ميلاد الخصوم والشهود وكذلك بعض المعلومات من أوراق الهوية، في حين نجد آخرين يكتفون بتسجيل الأسماء فقط.

نستطيع أن نعمل أو نستنتج بعض التعميمات التقريبية، بعض الخصوم هم أصلاً من أهل صنعاء، لكن السواد الأعظم منهم من خارج صنعاء يحافظون غالباً على الارتباط بمناطقهم الأصلية (البلاد) وربما يقدمون شهوداً من «البلاد». قليل جداً من المتخاصمين الذين يظهرون أمام هذه المحكمة هم أصلاً من شمال أو شرق صنعاء؛ معظمهم قادمون من مناطق تعز، إب، ذمار، والمناطق الشرقية منها (ريمة ووصب). قليل قادمون من مناطق ذمار، والمناطق الجنوبية (جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية سابقاً). إنه من الصعوب بمكان تحديد أي منهم جاء للإقامة في المدينة[1]. ما يقارب نصف القضايا تتعلق بأناس مولودين خارج اليمن، أثيوبيين، وصوماليين، ومصريين، وخصوم من أصول مختلطة يطلق عليهم مصطلح: **مولدون**. عدة قضايا تشمل مهاجرين إلى المملكة العربية السعودية ودول الخليج، غياب أزواج أو أسر عادت إلى اليمن بعد أزمة الخليج عام 1990.

المكانة الاجتماعية ـ الاقتصادية للخصوم متباينة. الخصوم الذكور وكذلك الشهود يشملون عاطلين عن العمل وسائقين وفنيين (مهندسين) في جميع المستويات وتجار صغار وعمال (غالباً في قطاع البناء والتشييد عمال باليومية)، رتب صغيرة من أفراد القوات المسلحة والخدمات الأمنية، وبعض الموظفين. أما بالنسبة للنساء فإن السواد الأعظم منهن يوصفن بأنهن «ربات بيوت» والنساء الأصغر سناً بالذات متعلمات[2]. تتضمن بعض القضايا نساء

(1) أنظر أعلا وكذلك الهيثمي، 1992 : 329.

(2) هذا بسبب في الحقيقة هؤلاء النسوة هن أصلاً من منطقتي تعز وإب فيما كان يعرف سابقاً باسم الجمهورية العربية اليمنية، حيث معدلات التعليم في هذين الإقليمين أعلى منها في أي من المناطق الشمالية من الجمهورية العربية اليمنية أنظر الجمهورية اليمنية 1993 : 35 وما يليها.

متعلمات عاملات وأيضاً الرقم لهذا النوع من القضايا في تصاعد (أنظر أسفل).

التركيب الاجتماعي للخصوم يصبح أقل وضوحاً وذلك عندما نتأمل المؤشرات الاقتصادية التي ذكرت في الأحكام، الدخل؛ قدْر النفقة، والإيجارات[1]. واحد من الخصوم الميسوري الحال كان موظفاً زعمت زوجته أنه يكسب 1500 دولار شهرياً، بينما ادعى هو أنه يكسب مبلغ 470 دولار شهرياً) وقيل من جهات أخرى إنه أغنى رجل في الحي ـ لديه وتحت تصرفه واستخدامه سيارتان: واحدة خاصة والأخرى حكومية ويملك شقة تحقق له دخلاً شهرياً مبلغ قدره 135 دولار أمريكي. أمرته المحكمة بأن يدفع مبلغ 375 دولار أمريكي نفقه لأبناءه السبعة وأن يوفر لوالدتهم، (مطلقته) شقة[2]. موظف آخر، دخله الشهري يقع في حدود الـ 400 دولار أمريكي، أمرته المحكمة بدفع مبلغ 80 دولار أمريكي لأطفاله الثلاثة مع زيادة مقدارها 20 دولار لتعليمهم الخاص. قدم استئنافاً للحكم، وخفضت النفقة إلى 60 دولاراً أمريكي. نتيجة لهذا الاستئناف أصبح لدى مطلقته 340 دولار أمريكي شهرياً تحت تصرفها وتمتلك شقتها الخاصة. في الجانب الآخر من النطاق الاقتصادي، نجد أن هناك نفقة شهرية تدفع فيما بين 5 و6 دولار أمريكي للطفل الواحد، 20 دولار أمريكي للمطلقة والتي معها طفل واحد، و40 دولار للمطلقة التي معها ثلاثة أطفال؛ هذه المبالغ إلى حد كبير هي الأغلبية.

(1) ينبغي أن نلاحظ أن معظم القضايا لا تذكر أي مبالغ نقدية باستثناء دفعات نفقة أو إعالة متواضعة جداً، وهذا يعني أن معظم الناس ليس لديهم أموال للمشاجرة عليها.

(2) قرارات المحكمة غالباً ما تجبر الزوج لكي يوفر شقة لزوجته السابقة طالما إنها تقوم بحضانة ورعاية الأطفال، وهذا يعتمد على عدد الأطفال وعلى الخلفية الاجتماعية والأسرية للزوجة. وكقاعدة، بالنسبة للنساء العاملات واللاتي لديهن أطفال سواء كن موظفات، خادمات أو تاجرات صغيرات، فإنهن يمنحن أجرة لشقة إذا كن لا يعشن مع أهاليهن أو ليس لهن أهل لكي يعشن معهم. قضية حق المطلقة (أكثر دقة حق أطفالها) في بيت الزوجية أو توفير سكن لها من قبل الزوج كانت القضية الأساسية في الهجوم الشمالي ضد قانون الأسرة في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية. بالنسبة للجمهورية اليمنية الديمقراطية الشعبية أنظر الشرجبي 1989 والشامري 1984: 171 ـ 75.

المعلومات المتوافرة في الأحكام قليلة جداً لذا لا تساعد على الخروج بأي تعميمات عن المهور والتي تتراوح في القيمة ما بين 300 و4000 دولار أمريكي[1]. الشجار بخصوص تكاليف العلاج الطبي تبرز بسبب أنها من مسؤوليات الزوج وحده. إحدى النساء صرفت مبلغاً قدره 18750 دولار أمريكي للعلاج في السعودية. الأكثر شيوعاً في مصاريف العلاج في حدود 400 - 600 دولار أمريكي.

الذهب يشكل موضوعاً آخر للنزاع، وهو أحد أشكال الاستثمار الرئيس للمرأة في اليمن. النساء سواءٌ كن صغيرات أو كبيرات غالباً ما يقدمن ما لديهن من ذهب لأزواجهن للمساعدة في أوقات قلة توفر السيولة النقدية في متناول الأسر، أو في حالات الالتزامات الكبيرة مثل القيام بالبناء أو افتتاح محل تجاري أو في تموين مصاريف رحلات إلى الجارة الكبرى السعودية. تتراوح أثمان الذهب المرهون ما بين 300 إلى 2000 دولار أمريكي، إلى قطع من الحلي - عقود، وأحزمة وأقراط للأذن[2].

الحياة المدينية في بعديها المكاني والاجتماعي، تنعكس بكل وضوح في العلاقات التي ينميها الرجال فيما بينهم. في حين يحضر النساء معهن أقرباءَهن أو جيرانهن كشهود، لكن نجد أن الرجال يعتمدون على الجيران إلى حد ما إذا كانوا «أناساً من البلاد» (منطقة الأصل)، ولكن أيضاً على الزملاء في العمل، والأصدقاء وأولئك الذين يخزنون معهم القات[3] الذين ربما يكونون من سكان مناطق مختلفة في المدينة وقادمون من مناطق مختلفة من اليمن. الخصوم والشهود غالباً غير

---

(1) لاحظ أن مستحقات الزواج التي تدفع لوالد العروس (شرط) هي أكبر جداً من المهر ذاته، (أنظر دورسكي 1986: 107)، لذا حتى سجلات المحكمة (سجل العقود) لا يفيدنا كثيراً عن الحلة الاقتصادية للأفراد القليلين الذين سجلوا عقود زواجهم.

(2) أنظر مورس 1994: 319 وما بعدها.

(3) القات منبه أو مثير متوسط التأثير، يستهلك في هذه الأيام من قبل أغلب اليمنيين في جلسات بعد العصر تسمى جلسات تخزين.

معروفين للمحكمة[1]، في حين أن المحامين معروفون لديها. وأغلب القضاة قادمون من منطقة تعز ـ إب وقدموا إلى صنعاء كطلاب علم ثم استقروا بعد ذلك.

بعض الاستنتاجات المبدئية

يخدم قسم الأحوال الشخصية أناساً مختلفين جداً فيما يتعلق بمستويات الدخل، والوظائف والأصل أو الخلفية الاجتماعية. معظم السكان يستأجرون شققاً سكنية، ويعيشون في أسر نووية (معظمهم مع عدد أطفال قد يزيد على الأربعة)[2]، لا يملكون سيارات، مصادر دخلهم غير ثابتة، ولديهم قليل، إن توافر، من المدخرات المالية.

القضايا:

يتعامل قسم الأحوال الشخصية أساساً مع حالات الطلاق التي تبدؤها المرأة[3]، ادعاءات عودة الزوجات الفارات إلى بيت الزوجية[4]، دعاوي الحق

(1) المعرفة الناتجة عن معرفة القاضي الشخصية للخصوم والشهود (أنظر ميسك 1993: 176 وما بعدها) تم الاستعاضة بها عن تقديم بطاقات الهوية، والتي يعتقد بأنها مقبولة حتى إذا كانت منتهية الصلاحية أو مصورة.

(2) اثنان وستون في المئة من عينة الدراسة لديهم أقل من أربعة أطفال؛ نصف هؤلاء ليس لديهم أطفال والنصف الآخر لديهم من واحد إلى ثلاثة أطفال. عدد الأطفال المتدني يرتبط بالحقيقة وهي أن نصف المتزوجين المتخاصمين كانوا متزوجين لفترة أقل من خمس سنوات.

(3) الطلاق لا يتطلب التحكم. لا توجد معلومات يوثق بها عن المعدلات العامة للطلاق في اليمن، والافتراض بأن أعداد الطلاق التي اتخذت بواسطة النساء في المحاكم تمثل جزءاً بسيطاً من جميع حالات طلاق لا يمكن إثباتها.

(4) حالات الطلاق وادعاءات إرجاع الزوجة مرتبطة ببعض. كقاعدة عامة، تغادر الزوجات بيت الزوجية قبل الذهاب إلى المحكمة لكي ترفع دعوة طلاق (أنظر موندي 1995: 1414: دورسكي 1986: 148)؛ وبالتالي عندما يرفع الزوج دعوى عودة زوجته إلى بيت الطاعة، هي غالباً ما ترفع قضية معارضة من أجل إنهاء العلاقة الزوجية. آليات رفع الدعاوى والدعاوى المضادة غير معكوسة في الإحصائيات، حيث إن الادعاء الأصلي هو الذي يسجل فقط.

في النفقة، وباقي القضايا تتعامل مع الميراث والحضانة (أنظر الجدول في الأسفل)[1]. نسبة التخلي عن الادعاء خلال فترة الإجراءات عالية جداً، وهذا يدل إما على أن المدعي ترك الدعوى أو أن القضية حلت خارج المحكمة.

تحليل لقضايا معروضة بين عامي 1409 و1414 (1988 ـ 1994)

السنة	عدد القضايا	٪ حالات الفسخ	٪ إرجاع الزوجة	٪ النفقة
1414/ 1993 ـ 94	166	34	17,5	20,5
1413/ 1992 ـ 93	189	35	16,4	19,6
1412/ 1991 ـ 92	253	22	18	24,5
1411/ 1990 ـ 91	188	32,5	18	29,8
1410/ 1989 ـ 90	160	25	17,5	30
1409/ 1988 ـ 89	219	19	10	34

المصدر: جمعت من سجل المحكمة 1409 ـ 1414؛ المعلومات عن عام 1414 تغطي فترة ستة شهور فقط، لم تُحوَّل الأرقام إلى نسبة مئوية.

القضايا التي تؤخذ إلى المحكمة تعكس مشكلات الطبقة المعدمة والطبقة المتوسطة الصغيرة، وجماعات الدخل المنخفض وتكشف عن التمزق الاجتماعي والمعياري الذي تعانيه هذه الفئة على المستوى الأسري وسط هذه المجموعات. وبالتالي تلمس قضايا متصلة بنوع ودور الأسرة كوحدة اجتماعية: دور وأساليب الأقرباء في المحافظة على العلاقات الزواجية، الاختيار لكل من الزوجين، الأوضاع المعيشية للنساء ذوات الخلفيات الاجتماعية المختلفة، وقضية المرأة والعمل.

(1) ليس شبة بنتائج مير حسيني لكل من المغرب وإيران (1993: 59 ـ 134)، حالات الحضانة نادرة. وكقاعدة عامة، فإن الأم تمنح حق حضانة أولادها طالما أنها لا تتزوج مرة أخرى.

الهجر أو الترك للزوجة

نصف دعاوى فسخ العلاقة الزوجية تتضمن غياب الأزواج، أي هجر الزوجات أو تركهن واللاتي لا يحصلن على نفقة أو سكن من أزواجهن[1].

ـ قامت «س» برفع شكوى بطلب فسخ العلاقة الزوجية من زوجها الغائب. فقد كانت وزوجها يقيمان في السعودية وقد عادوا إلى اليمن في عام 1990. عندما عادا إلى اليمن لم يجد الزوج عملاً يقوم به فبقي عاطلاً عن العمل، لذا عملت الزوجة خادمة وكانت تحصل على أجر شهري قدره 80 دولار تدفع منها 46 دولار مقابل أجر للسكن. في أوائل 1993، عاد زوجها إلى السعودية، حسب ما قال، للبحث عن فرصة عمل. قامت الزوجة ببيع جميع ما تملك من ذهب وقامت علاوة على ذلك بالاقتراض لكي يوفر قيمة تذكرة سفره إلى السعودية، ولكنها بعد سفره إلى السعودية لم تعد تسمع منه أو عنه بعد ذلك شيئاً (233/ 1414 قضية س.ي.م ضد أ.م.د).

تدعي معظم الزوجات أنهن لا يعرفن مكان إقامة أزواجهن أو حتى مكان إقامة أقرباء أزواجهن. ويجب عليهن أن يحضرن مذكرة رسمية من (عاقل الحارة) التي كان يسكن فيها زوجها آخر مرة للتدليل على غيابه، بعد ذلك يوضع إعلان قضائي في الجريدة الرسمية (الثورة) تستدعي الزوج للحضور وسماع الدعوى أمام المحكمة. وإذا حدث أن فشل الزوج في الظهور ـ كما يحدث في معظم الحالات التي شاهدتها ـ تحضر الزوجة شاهدين على غياب الزوج وعلى عدم دفع نفقة، وشاهدين آخرين معدلين والذين يكون دورهم هو الشهادة على الثقة في الشهود الإثنين الأولين. بعد ذلك يشرع في إجراءات الحكم والذي يجب

(1) إعالة الزوجة من الممكن أن تحدد من ممتلكات الزوج إذا كان غائباً أو غير راغب في أن يقوم بدفع نفقة (المواد 50، 154 قانون الأحوال الشخصية 20/ 1992). في الممارسة القضائية، المادة رقم 154 لم تنفذ بسبب أن الغياب أو عدم توفير النفقة يشكل أرضيات لفسخ عقد الزواج، ومعظم الأزواج الغائبين لا يتركون أي ممتلكات خلفهم لزوجاتهم. لم تصل إلى اهتمامي أي حالة طلاق قام الزوج الغائبين فبها بتوفير نفقة للزوجة وبعد ذلك سعت الزوجة لطلب الطلاق فيها (أنظر أسفل).

أن يوثق من قبل محكمة استئناف[1]. كامل الإجراءات هذه يجب أن لا تأخذ أكثر من فترة ستة شهور بالضبط وراتب شهر من 50 إلى 100 دولار رسوم توزع على مؤسسات وأشخاص عدة.

الهجر يتضمن غالباً الحرمان الاقتصادي وبؤساً وشقاءً كبيرين، كما في حالة المرأة المهجورة التي لديها عدد كبير من الأطفال وليس لها موارد تساعدها وأطفالها. الفترات الزمنية التي تستطيع النساء تحملها في حالة كهذه تختلف وتعتمد على عدد من العوامل الشخصية والاجتماعية. فلو أن الزوجة، مثلاً، تعيش مع أقرباء زوجها[2]، فإنها قد تحتمل غيابه لعدة سنين. ولكن إذا لم يكن هناك، من جانب آخر، أي اتصال بين الزوجة وأقرباء زوجها، وأجبرت على العيش إما لوحدها أو مع اهلها، ستكون هناك رغبة كبيرة وضغوط قوية لإنهاء الزواج وأن تتزوج مرة أخرى بزوج آخر أكثر نجاحاً. الحالة التي تكون عليها العلاقات الزواجية قبل ترك الزوج لزوجته تعد أيضاً عاملاً حاسماً ومحدداً. فإذا كانت العلاقات متدهورة فإن الزوجة ستحاول إنهاء عقد الزواج بسرعة (الفترة الشرعية المحددة غياب سنة واحدة).

العدد الكبير من القضايا التي تتعامل مع هجر الزوجات تشير إلى ضعف التحكم والضبط الذي تمارسه الأسرة والبيت لدى الطبقات الاجتماعية الدنيا على أفرادها. في حين إن الهجرة تعد ميزة واضحة في التاريخ اليمني، فإن تأثيرها حتى عهد قريب يمكن ـ إلى درجة ما ـ تعديله أو تكيفه بواسطة البيوت التي تدمج زوجات الأزواج الغائبين. في المدينة، على أية حال الجماعات العائلية المندمجة ابتداءً وبشكل كبير تحل محلها الوحدات النووية

(1) جميع أحكام الفسخ يجب أن توثق، وبالرغم من ذلك لا يوجد هناك قاعدة شرعية لهذه الإجراءات. فترة الانتظار (العدة) تبدأ بعد التوثيق فقط.

(2) ظاهرة معيشة الزوجات مع أقرباء الزوج عامة في الأرياف، حيث، يعتمد على الموقع الجغرافي، هذا النوع من القضايا لا يحدث. في منطقة ريفية تقع في الشمال الغربي من إقليم المحويث (تبعد ثلاث ساعات بالسيارة عن السعودية)، وجدت أسرتان فقط لهما أعضاء مهاجرون وفقدوا الاتصال بهم، كلا الأسرتين لا يوجد بهما نساء مع أطفالهن. أنظر ڤيرت 1994: 45 المقدمة.

المنعزلة والتي تقوم المحكمة بتنظيمها ورأب الصدع فيها. فإذا حدث أن أصبحت هشة فعندئذ تقوم المحكمة بحلها.

الكراهية:

النصف الآخر من قضايا طلب فسخ الرابطة الزوجية علتها الكراهية، كراهية الزوج. هذه القضايا تتضمن غالباً تاريخاً زوجياً طويلاً[1] ومؤلماً ومن الممكن أن تشمل تعاطي الخمور، والعنف والحرمان المعيشي.

ـ قامت ج. برفع دعوى بطلب حل الرابطة الزواجية، وقد أنابت عنها محامياً بليغاً، استطاع أن يحصل لها على جلسة استماع مغلقة. انفجرت صاخبة في أثناء جلسة الاستماع بأن زوجها كان يهددها مراراً وتكراراً بمسدس وأنه أساء إليها جسدياً ومعنوياً. وقد تزوجت به عندما كان عمرها خمسة عشر عاماً ضد نصيحة أهلها ورغبتهم، خاصة إخواتها الخمسة. خلال السنوات الأربع الأولى للزواج أنجبت ثلاثة أطفال وفي هذه الفترة ازدادت ميول زوجها للعنف. قامت أسرتها في النهاية بالتدخل وإجبار زوجها على التوقيع على ورقة بأن يعاملها باحترام (الالتزام بحسن العشرة) ولكن دون جدوى. غادرت المرأة إلى بيت أبيها وتركت الأطفال مع زوجها. انتهى بها المقام إلى الدخول إلى المستشفى لأجراء عملية كبيرة وأصيبت بانهيار عصبي (حالة نفسية)[2]،

(1) القضايا بين المتزوجين حديثاً تتضمن غالباً طلبات نفقة وسكن، أما طلبات فسخ الزواج فقليلةٌ جداً. وهذا يمكن أن يدل على أن الخلاف يمكن أن يحل إما عن طريق الطلاق أو الخلع إذا رفضت الزوجة الانتقال مع الزوج بعد الزواج. هناك عدد من قضايا المتزوجين حديثاً والتي تفيد فيها الزوجة بأنها أجبرت بالقوة على الزواج بواسطة آبائهن على أساس انهن قاصرات. إذا أقر الأب والزوج بالحقيقة، فإنه والزوج بالتمام سوف يذهبان إلى الحبس لمدة ساعات والزوجة عندئذ يمكن أن تنهي الرابطة الزوجية على أساس الكراهية.

(2) تذكر الزوجات عن الرجال حالة نفسية تعبر عنها زيادة تعاطي للخمور، ويقال عن النساء اللاتي أصبن بانهيار عصبي إنهن عولجن بمهدئات قوية جداً.

وفسخت المحكمة عقد الزواج بينهما؛ لكن الزوج قام باستئناف الحكم (158/ 1413 ج.ا.س. ضد م.أ.ر.).

هنا امرأة معها خمسة أخوة كل واحد منهم له منصب مهم إما في الإدارة الحكومية أو في الجيش كان ينبغي أن يحققوا لأختهم زواجاً محترماً يليق بمكانتهم الاجتماعية أو على أقل تقدير نهاية محترمة له. ولكن المرأة بعدت عن أسرتها باختيارها زوجاً من مكانة اجتماعية متدنية جداً فيما يتعلق بالأصل الاجتماعي والمكانة الوظيفية[1]، وعندما بدأت تحدث لها مشاكل معه، كانت الأسرة قد توقعت بحدوثها، فإن الدعم الذي غالباً ما يقوم بتقديمه الإخوة لأخواتهم لم يكن متوافراً.

مع جعل الروابط الأسرية قائمة على العلاقات الزوجية، فإن الزوجات يصبح اعتمادهن أكثر وبتزايد على أزواجهن، عاطفياً، وكذلك مالياً، وهذا الأخير يعتمد طبعاً على الخلفية الاقتصادية. أسرة المولد، التي هي بمثابة شبكة الأمان المخزون، لم تعد تضمن نجاح الترتيبات الزواجية. اعتماد الزوجة على زوجها ليس محدوداً بفترة الدائرة الزواجية الأولية، والتي خلالها يكون النساء أكثر عرضة للإصابة بالأمراض نتيجة الحمل والولادة[2]، بيد أن الاعتماد على الزوج يصبح السمة الدائمة للزواج.

المرأة والعمل

في ظل الظروف الراهنة، وحيث إن معدل البطالة الرسمي 25٪ بالنسبة للرجال، فإن النساء العاملات سواء كن يعملن في وظائف مدينية تقليدية (حرف يدوية، إنتاج وبيع المواد الغذائية بالتجزئة، النظافة، الخياطة) أو كموظفات فإنهن بالتالي يعتبرن الممونات الرئيس للأسره. وإذا برزت خلافات، فإنه من المحتمل بأن يدعي الزوج أن زوجته تترك المنزل دون أخذ

(1) قضية الكفاءة أو التساوي بين الزوجين قضية جدلية في الفقه الزيدي (أنظر على سبيل المثال ابن المرتضى 1973: الجزء الثاني 249، 301) ولفهم معاصر لقضية الكفاءة أنظر فون بروك 1991: 312 ملاحظة رقم 5.

(2) أنظر موندي 1995: 141.

إذن منه وأنه سوف يطالبها بالتوقف عن العمل.

ـ قدمت س. طلب فسخ العقد وذلك على أساس أن زوجها لم يقم بدفع نفقة لها لمدة سنتين بعد زواجهما. الزوج لم يظهر في البداية في قاعة المحكمة، ولكنه لاحقاً أرسل محامياً عنه والذي ادعى:

1 ـ أن أمر المحكمة بطلب نفقة من موكله لم يرسل إلى عنوان موكله.

2 ـ إن هذا العميل كان مستعداً لتقديم نفقة للسيدة س إذا توقفت عن العمل.

بعد ذلك ادعت السيدة س. بأن زوجها كان متزوجاً من سيدة أخرى وأنه لم يكن يساوي بينهن في النفقة والمعاملة، وهذا السبب الذي، إذا استمر عليه الزوج، فإنه يمكن أن يشكل قاعدة للفسخ[1]. بيد أن الزوج أنكر أن تكون له زوجة أخرى ووافق على أن يعطي زوجته س. نفقة حسب الشرط المذكور سابقاً. وبما أن السيدة س. رفعت قضية ناجحة في الحصول على نفقة وتوفير سكن منذ سنة مضت، فإن المحكمة وجدت أن الزوج بكل صراحة غير راغب في دفع النفقة لهذا فإن جميع وعوده غير صادقة. وعليه فإن السيدة س. لم تمتنع عن الذهاب إلى العمل، وبهذا قامت المحكمة بالتصديق على الحكم بإنهاء الرابطة الزوجية التي كانت قائمةً بينهما (الدعوة رقم 173/ 1413 س.م. ضد م.ها.م.).

القانون ذاته غامض فيما يتعلق بالمرأة وعملها[2]. وبالتالي، يلاحظ المراقب في الممارسة القضائية الاتجاه لأحد حلين، أحدهما يخول الحق المطلق للمرأة في العمل والنفقة، في حين أن الآخر يمنح أياً من النفقة أو الحق في العمل.

بعد رفض الادعاء قدم الزوج طلباً إلى المحكمة لمنع زوجته من العمل، وهكذا فإنّ محكمة الاستئناف التي حكمت في القضية التي اقتبست في أول هذه المقالة، أصدرت حكماً بأن النفقة للأطفال على الأب، وأن الأم غير مجبرة على الإسهام بأي شيء... القضية (123/ 1414 أ.ها.ت. ضد أ.ا.م.). هذا الحكم صدر برغم الحقيقة التي تقول بأن الأم لها مصدر دخل والذي يتساوى مع دخل

(1) المادة 53 من قانون الأحوال الشخصية 20/ 1992.

(2) أنظر أعلاه، الملاحظة الهامش رقم 18.

زوجها السابق. من ناحية أخرى، قامت محكمة الاستئناف بتخفيض مبلغ النفقة المستحقة والتي كان على الزوج القيام بدفعها.

حالة معلقة لم يتم البت فيها تتضمن زوجين لبنانيين أشارت إلى الاتجاه المضاد في الممارسة القضائية لعمل المرأة وحقها في الحصول على نفقة:

ـ قدمت ر. طلب فسخ الزواج مستنده عدم دفع نفقة لها. وقدم زوجها طلباً معارضاً؛ بطلب إعادة زوجته إلى بيت الزوجية، مدعياً أنه سوف يقدم لها نفقة إذا هي توقفت عن العمل في فندق شيراتون/ صنعاء. صدر حكم المحكمة على الأثر على أساس، أنه طالما أن الزوجة تعمل في فندق شيراتون، فإن من طبيعة عملها القيام بتقديم مشروبات كحولية، وسيكون لها اتصال واحتكاك مباشر مع مسيحيين من الجنسين رجالاً ونساءً، وستمتثل لنظام ملابس يفرضه الفندق وهو غير مقبول من قبل زوجها المسلم. باختصار، العمل في فندق الشيراتون ينتهك مفهوم الإسلام للاحتشام (167/ 1414 ر. ك ضد ن. ها).

في حين أن المحكمة تعترف بأن عمل النساء هو لضرورات اقتصادية هي التي تحوج على العمل، كما لو أن الزوج عاطل عن العمل أو أن دخله لا يكفي لسد احتياجات الأسرة، إلا أن المحكمة ترفض أن تضمن حق العمل للنساء اللاتي يفعلن ذلك على أساس اختياري. فإذا لم تكن هناك ضرورات اقتصادية، فيتضاءل اهتمام المحكمة بعمل المرأة، ويصبح اختيار المرأة للعمل جزءًا من الخطاب القيمي عن دور المرأة في الأسرة.

جلسات المحاكمة:

رغم تزايد تفتت المجتمع إلى وحدات صغيرة، إلا أن المحكمة تحاول بقدر الإمكان أن تحيل الخصوم إلى إيجاد حلول خارج إطار المحكمة[1]. إحدى الطرق

(1) كما لاحظ لايش (41: 1984: 45) أحد الأسباب لهذا التوجه هو أن الصلح هو الأسلوب المفضل لحل النزاع. واهتمامي هنا ليس مع القاعدة الشرعية للحلول خارج نطاق المحكمة (الشريعة في مواجهة العرف) ولكن في قضية تعزيز الحكم، إن المحكّمين اليمنيين في مراحل معينة في فض النزاع لديهم كثير من القوة لتعزيز الحكم أكثر من المحكمة ذاتها.

لممارسة هذا الأسلوب هي أن المحكمة تضع موضع التنفيذ وتعزز الالتزامات التي سبق وأن سُلِّم من قبل أحد الطرفين.

والطريقة الثانية المستخدمة هي أن تعين المحكمة محكمين بين الطرفين[1] غالباً ما يكون هؤلاء المحكمون أقرباء ونادراً جداً أن يكونوا محترفين أي متخصصين في القانون أو خلافه. وهذا على الرغم من أن عملية التوسط بين الخصوم تعد دائماً جزءًا من المحاكمة في قضايا الفسخ على أساس الكراهية إلا أنها نادراً ما تنجح.

السبب المنطقي للمحكمة في هذا الإجراء هو أنه عندما يحدث الشجار بين الزوجين، فإن الجماعات الاجتماعية التي ينتمون إليها أو التي لهم صلة بها هي وحدها التي تستطيع أن تجبر الأفراد على تنفيذ الالتزامات التي فرضت قانونياً واجتماعياً. وفي نفس الوقت، تواجه المحكمة بأعداد متزايدة من الأفراد الذين ليس لهم اتصال بأي جماعات اجتماعية وليس لديهم الاستعداد، من ناحية أخرى، بأن يسمحوا لأنفسهم أن يقعوا تحت ضغوط جماعات كهذه.

ـ قدمت س. طلب فسخ عقد الزواج على أساس الكراهية، فقد تزوجت من ابن عمها الذي يكبرها كثيراً في السن حوالي خمسة عشر عاماً، في السعودية. وأثمر هذا الزواج خمسة أطفال. ازدادت المشاكل الزوجية بينهما عندما توفي والدها وعادت الأسرة إلى اليمن في عام 1990. هناك في اليمن استمر الزوج في ضربها وضرب والدتها ولم يقم بتقديم أي تموين لاحتياجات المنزل. ونتيجةً لهذا، كان لزاماً عليها أن تقوم ببيع كل ما تملك من أشياء ومن ذهب ادخرته في حياتها. وقد تدخل الجيران والشرطة في عدة مراحل من الحياة الزوجية للزوجين. تعهد زوجها عدة مرات كتابةً أن يعامل زوجته معاملة محترمة ولكن كل هذه التعهدات ذهبت سدى. ورفض الزوج الحضور إلى

(1) هؤلاء المحكمون يجب أن لا يسببوا لبساً مع المحكمين الذي هم أنفسهم يحكمون في قضية حل الرابطة الزوجية وذلك حسب المادة 45، 54 من قانون الأحوال الشخصية 20/1992. أنظر لينان دي بلفوندز 1965، ج 2، 463.

المحكمة وقام بإرسال مذكرة تفيد أنه يعترف فقط بحكم أحد المشايخ في أحد المناطق الريفية لمديرية صنعاء. هنا قامت المحكمة بإتمام الإجراءات في غيابه وحكمت بأن يفسخ عقد الزواج على أساس أن كراهية الزوجة للعيش معه تشكّل سبباً كافياً. هنا ترتب على الزوجة أن تقوم بدفع ما قدم لها من مهر وعلى الزوج بالمقابل أن يقوم بدفع مبلغ 80 دولارأمريكي نفقة شهرية لأبنائه الخمسة (89/ 1413 قضية س.م.ف. ضد ا.م.ف).

حقيقةً، المحصلة النهائية لهذا الحكم هي صفر هذا فيما يتعلق بالعلاقات الزوجية. كمية المال الواجبة لكل من الطرفين على الآخر متساوية ولا أحد منهما من المحتمل أن يطالب بها، في ضوء الصعوبات التي تجعل الزوج يحضر إلى المحكمة وتعزيز الحكم.

في غياب وجود جماعات قرابية أو وحدات اجتماعية أخرى تحيط بالأسرة وتضبط أفرادها وتضع ضغوط عليهم، فإن المحكمة يجب عليها أن تقنع نفسها باتخاذ قرار إنهاء العقد الزواجي ولا تستطيع أن تجبر على دفع المطالب المالية للزوجات أو للمطلقات.

- ثلاث نساء من أصول صومالية قمن برفع طلب حصول على نفقة إلى المحكمة ضد زوجهن اليمني في مدينة الحديدة. اثنتان من النساء كن مطلقات والثالثة كانت لا تزال على ذمة الزوج. لديهن جميعاً عشرة أطفال. الزوج رفض الحضور إلى المحكمة وأرسل نيابة عنه محاميه الذي حضر للاستماع الثالث للقضية، وادعى بأن القضية يجب أن تحول إلى محكمة الحديدة، طالما أن المدعى عليه يقيم هناك. بعدما رفضت المحكمة طلبه بتحويل القضية إلى محكة الحديدة، ادعى بأن موكله قد غادر إلى الهند من أجل العلاج الطبي. في هذا الوقت دعت الزوجات بأن هذا كذب وافتراء وأن الزوج، تاجر وغني، وهو موجود في مدينة الحديدة وأنه بصحة جيدة. بعد عدة شهور نجحن في إحضاره إلى المحكمة بقوة الشرطة، وحضر الزوج، وظل ينكر أن يكون مديناً بأي شيء لأيٍّ من النساء أو أطفالهن. وهنا بدأت القضية تتعقد عندما برز بعد آخر وهو أن هوية الرجل غير جلية: النساء رفعن

قضية ضد س. ولكن أوراق ثبوت الهوية الشخصية للرجل تقول بأنه ص. وبالرغم من هذا أجبرته المحكمة على دفع نفقة للأطفال من الزوجتين المطلقتين وكذلك دفع نفقة لأبناء الزوجة التي ما تزال على ذمته. محامي المدعى عليه استأنف الحكم وادعى بأن المبلغ كبير جداً خاصة إذا علم بأن الرجل عليه التزامات مالية أخرى وهي أنه يصرف على زوجاته الأخريات اللاتي لازلن على عصمته، وكذلك على أبنائه منهن. هنا بعد هذا الاستئناف قررت المحكمة إنقاص مبلغ النفقة، وتم قبول هذا الإجراء على كراهية من قبل الزوجتين المطلقتين، أما الثالثة فقد قامت باستئناف ضد الحكم. دفع النفقة تم تقريره على أساس أن يدفع من قبل محامي الزوج، ولكنه اختفى هو والزوج معاً. باختصار، النفقة يبدو أنها لم تصل إلى النساء اللاتي كن يحضرن إلى المحكمة دورياً ويبدو عليهن العوز والحاجة في كل مرة أكثر من سابقتها (127/ 1414 ل.ي. ومجموعها ضد ر.و).

لامت النساء المحكمة في فشلها في الحصول لهن على النفقة المقررة لهن من قبل المحكمة والسرعة في الدفع وأشرن بكل وضوح إلى أن الزوج رشا المحكمة. الملجأ الوحيد للمحكمة على أية حال هو أن تضع الزوج أو محاميه في الحبس في محاولة إجباره على دفع النفقة ـ وهذا إجراء مثير للجدل وفيه خلاف كبير بين الفقهاء، وقضاة المحاكم.

إن المحكمة كانت ولا تزال الملجأ الأخير للذين يشعرون بأنهم ظلموا من المجتمع. مع حلول التغيرات الاجتماعية السريعة، حددت المحكمة دور الضبط للأسر النووية الآخذة في البروز والتي هي غالباً ما تكون هشة، عن طريق قيامها بالوظائف التي كانت تنفذ في السابق عن طريق الوحدات الاجتماعية الذاتية والتي كانت الأسر تتجسد فيها. المحكمة غير مجهزة لكي تنفذ دورها الجديد، حيث إنها لا تستطيع أن تفرض أحكامها على الأشخاص الذين لا يكونون جزءًا من الجماعات الاجتماعية وغير شركاء «في إعادة مناقشة العلاقات» بطريقة عمومية كما وصفها روزن أو كما صورها درش للمناطق القبلية من اليمن.

ردود المحكمة لهذه الحالة إما بإصدار أحكام محصلتها النهائية صفر (متساوية) أو بعدم إصدار أحكام: إهمال القضايا لفترات طويلة تمتد لعدة

شهور وسنين يعتبر سمة من سمات المحاكم في اليمن والذي لم يكن معروفاً من قبل. ولعلاج هذه الآفة، يحاول المواطنون استخدام روابطهم مع عاملين في جهاز الدولة، من أجل الاطمئنان إلى استمرارية إجراءات المحاكمة أو تعزيز الأحكام. على أية حال طالما أن الفضاء الاجتماعي بين الدولة والأفراد لم يعد فيه موقع لجماعات اجتماعية محلية للتوسط فإن العنف التعسفي الممارس من قبل الدولة يؤثر في الأفراد مباشرة أكثر من السابق. مثال أخير كافي والذي انتهى نهاية سعيدة غير محددة السمات بالنسبة لجميع الأطراف.

- رفعت ف. دعوة على أخيها، الذي تولى دور ولي أمرها في الزواج، لأنه رفض القيام بعمل ترتيبات لزواجها. لديها ستة أطفال وترغب في إعادة زواجها من زوجها السابق، الذي ردها. الزوج الذي يرغب في إعادة زواجه من زوجته السابقة، رفع دعوى على أساس بأن تطليقه للزوجة كان باطلاً، وقد زعم - تلا ذلك شجار بينه وبين أقرباء زوجته - بأنهم، أي أقرباء الزوجة، قد أخذوه عنوة إلى قسم التحقيقات الجنائية، حيث تم سجنه لمدة أسبوعين تحت أوضاع غير مقبولة جداً تتضمن ضربه المتكرر وإجباره على التوقيع على ورقة طلاق نهائي لزوجته. طالبت المحكمة بسماع شهادات الشهود بالنسبة لطلاق الزوجة، والذين كانوا جميعاً من الضباط ذوي الرتب العالية العاملين في قسم التحقيقات الجنائية والذين ليس من السهل إقناعهم بأداء الشهادة. نجح الزوج في إحضار شاهدين ممن كانا مسجونين في نفس الوقت بواسطة قسم التحقيقات الجنائية وقد أكدا قصة الطلاق بالقوة أو بالإكراه، عندما تم التوقيع على الأوراق. بهذا الدليل ألغي الطلاق وأصبح باطلاً واستمر الزوجان في زواجهما (170/ 1414 ف.ا.ك ضد ك.ا.ك.).

Bibliography

Al-Abdin, al-Tayib Zain
1075 «The Role of Islam in the State: Yemen Arab Republic 1940-1972». Unpubl. PhD, Cambridge.

al-'Almi, Rashad
1989 Al-taqlidiya wa'l-hadatha fi Mizam al-qanun al-yamani. Sana'a: Dar al-Kalima.

Burrowes, Roberts
1987 The Yemen Arab Republic. The Politics of Development, 1962-1986. Boulder: Westview Press.

Carapico, Sheila
1993 «The Improbable Case of Civil Society in Yemen.» Paper delivered at the Conference «Civil Society in the Middle East,» Bellagio, Dec. 1-3, 1993.

Centre Français d'Etudes Yéménites (CFEY)
1994 Chroniques Yéménites 1994. Sana'a.

Dorsky, Susan
1986 Women of 'Amran. Salt Lake City: University of Utah Press.

Drech, Paul
1989 Tribes, Government, and History in Yemen. Oxford: Clarendon Press International Monetary Fund (IMF).

1993 Republic of Yemen, Consulations. Sana'a

Johansen, Baber
1979 «Eigentum, Familie und Obrigkeit im Hanafitischen Straf-recht.» Die Welt des Islam 19:1-73.

al-Khameeri, S.
1992 «Intraurban Residential Preferences in the City of Sana'a, The Republic of Yemen.» Unpubl. PhD, University of Kentucky.

Layish, Aharon
1984 «The Islamization of the Bedouin Family in the Judean Desert, as Reflected in the Sijill of the Shari'a Court,» in The Changing Bedouin, ed. E. Marx and A. Shmueli. New Brunswick, N.J.: Transactions.

Linant de Bellefonds, Y.
1965 Traité de droit musulman comparé. 3 vols. Paris: Mouton.

al-Maytami, Muhammad
1992 «Bahth Istitla'i 'an al-shabab fi'l-jumhuriya al-yamaniya.» Dirasat Yamaniya 44: 279-366.

Messick, Brinkley
1993 The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley: University of California Press.

al-Mikhlafi, Muhammad Ahmad
1992 «Makana al-mar'a fi tashri'at al-jumhuriya al-yamaniya.» Dirasat Yamaniya 44: 159-95.

Mir-Hosseini, Ziba
1993 Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law. London: I.B. Tauris.

Moors, Annelies
1994 «Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus.» Islamic Law and Society, 1.3: 300-31.

al-Mu'allimi, Ahmad' Abd al-Rahman
1981 «Al-Shari'a al-mutawakkiliya aw al-qada' fi'l-yaman.» Al-Iklil, 5: 65-120.

Mundy, Martha
1983 «San'a' Dress, 1920-75,» in San'a': An Arabian Islamic City ed. R.B. Serjeant and R. Lewcock. London: World of Islam Festival Trust, 520-41.

al-Murtada, Ahmad b.yahya
1973 Kitab al-azhar fi fiqh al-a'imma al-athar. 4 vols. Sana'a: Maktabat al-Yaman al-Kubra.

al-Muttahar, Muhammad b.Yahya
1985/1987 Ahkam al-ahwal al-shakhsiya min fiqh al-shari'a al islamiya. 2 vols. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

Muzaffar, Yahya b. Ahmad
1404/1984 Kitab al-bayan al-shafi al-muntaza' min al-burhan al-kafi, 4 vols. Sana'a: Maktabat Ghmdanli-Ihya' al-Turath al-Yamani.

Powers, David S.
1994 «Kadijustiz of Qadi-Justice? A Court Case from Fourteenth-Century Fez.» Islamic Law and Society 1.3: 332-66.

Rathjens, Carl
1951 «Taghut gegen scheri'a: Gewohnheitsrecht und islamisches Recht bei den Gabilen des jemenitischen Hochlandes.» Jahrbuch des Lindenmuseums, 1: 172-87.

Rosen, Lawrence
1989 The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Republic of Yemen (ROY)
1992 Qarar jumhuri bi'l-qanun raqm 20 li-sanna 1992 bi-sha'n al-ahwal al-shakhsiya. al-Jarida al-Rasmiya, 3.3.

1993 Statistical Yearbook 1992. Sana'a.

Serjeant, Robert B.
1962 «Recent marriage legislation from al-Mukalla with notes on marriage customs.» Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 25.3: 472-98.

Shaham, Ron
1994 «Judicial Divorce at the Wife's Initiative: The Shari'a Courts of Egypt, 1920-1925.» Islamic Law and Society, 1.2: 217-57.

Sharjabi, Raja'Qasim
1989 «Maskan al-zawjiya athar min athar al-talaq.» Dirasat Qanuniya 10: 117-28.

Shamiri, Najib 'Abd al-Rahman
c. 1984 Qanun al-usra fi'l-yaman al-dimuqratiya. Aden: Dar al-Hamdan.

al-Shamahi, 'Abdallah'Abd al-Wahhab (ed.)
1356/1937 Sirat al-'arifin ila idrak ikhtiyarat amir al-mu'minin. Sana'a: Matba'at al-Ma'arif.

Stevenson, Thomas
1985 Social Change in a Yemeni Highlands Town. Salt Lake City: University of Utha Press.

Udovitch, A.
1985 «Islamic law and the social context of exchange in the medieval Middle East.» History and Anthropology, 1: 445-65.

vom Bruck, Gabriele
1991 «Descent and Religious Knowledge: «Houses of Learning» in Modern Sana'a.» Unpubl. PhD, University of London.

Wurth, Anna
1994 «Al-Wasita Water Supply and Sanitation Project-Sociological Field Survey.» Unpubl. Report, Dorsch/GTZ, Sana'a.

Yemen Arab Republic (YAR)

1976 «Qarar majlis al-qiyada bi'l-qanun raqm 137 li-sanna 1976 bi-sha'n taysir al-zawaj.» in Tashri'at al-jumhuriya al-'arabiya al-yamaniya min 1.1.1976 ila 30.6.1977, ed. YAR, al-Maktab al-qanuni, 16-18.

1978 «Qarar majlis al-qiyada bi'l-qanun raqm 3 li-sanna 1978 bisha'n al-usra,» in Majmu' qawanin al-ahwal al-shakhsiy al-shar'iya, ed. YAR, Wizarat al-'adl, 75-100.

1981 Khitta al-islah al-qada'i al-shamil. Sanna'a.



قانون الأحوال الشخصية التونسي: السياسة الوطنية لتشكيل السكان بشكل متجانس

نادية أبو زهرة
ترجمة
نور محمد العامودي

كان قانون الأحوال الشخصية الصادر عام 1956 مباشرة بعد استقلال تونس بقليل جزءًا من السياسة القومية. وكان الهدف الأساسي لهذه السياسة هو الانتصار للحكومة المركزية الفاعلة في مواجهة سلطة الاتحادات القبلية والجماعات الصوفية واتحادات الأسر القوية، وأن تنتهي الامتيازات المرتبطة بالحسب والنسب عن طريق تقديم فرص متساوية للمواطنين بغض النظر عن الخلفية العائلية أو القبلية. وكان هذا يتطلب تحطيم اتحاد الأسر الكبيرة (ذات الزيجات الداخلية) لتمهيد الطريق نحو تجانس السكان عن طريق الزيجات المختلطة بين فئات الشعب المختلفة.

في هذا البحث، سأذكر أولاً المؤسسات والقوانين التي شكلت السياسة القومية وأشير إلى تأثيرها المتراكم. بعدها سأنتقل لفحص التغيرات الحاصلة من جراء تطبيق السياسة القومية في قرية من قرى الساحل، سيدي عامر، والتي توضح المشاكل في مؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي هدفت السياسة القومية إلى التخلص منها. فالنسب النبيل كان لمن ينتسبون لسيدي عامر، الذي أسس القرية كمركز لطريقته الصوفية، ولقد سميت القرية والطريقة باسمه. وكما هو الحال في مجتمعات محلية مشابهة أسسها أولياء، كانت الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في قرية سيدي عامر تدور حول شخصية المؤسس وأعقابه الذين استفادوا من الحبوس (الأوقاف). وللحفاظ

على هذه الثروة داخل النسب الشريف، يشكل خلف الولي عادةً جماعةً ذات زواج داخلي تعقد زيجاتٍ فقط مع أسر لها نفس النسب والثراء. وفي سيدي عامر احتكرت هذ المجموعة ذات الزواج الداخلي، بسبب ثرائها واتحادها القوي، السلطة السياسية وسيطرت على الجماعات الأخرى في المجتمع المحلي.

السياسة الوطنية:

نُفّذت أهداف السياسة الوطنية عن طريق المؤسسات والقوانين كذلك عن طريق تصرفات وخطب الحبيب بورقيبه الرئيس السابق لتونس. فلقد تعود بورقيبة أن يزور القرى التونسية والمناطق القبلية مؤسساً اتصالاً مباشراً بالشعب الذي كان ينصحه بوصفه «أب الأمة» و«والد كل التونسيين». ولقد انتقد قرية القلعة الكبيرة الساحلية وكذلك مدينة المساكن الساحلية لفرضها تزويج بناتها لجارتها القلعة الصغيرة والرفراف بالترتيب، ذلك لأن الأخيرتين أصبحتا أصغر ومن ثم قرى أقل بهرجةً وعظمةً. واعتبر بورقيبة الزواج الداخلي ممارسةً متخلفة يجب أن تختفي[1]. ولقد راج هذا الرأي في وسائل الاتصال الجماهيري:

> «إنه من المخجل أن بعض الناس يظنون أنفسهم أفضل من غيرهم على أساس نسبهم، رغم أننا جميعاً مسلمين ومن ثم فنحن متساوون ولا يوجد فرق بين أي متقدم للزواج من أي مدينة أو بلدة كانت عن الآخر» (الإذاعة والتلفزة، 1965: 64).

وبالإضافة إلى تأثير بورقيبة المباشر، كان التوصل إلى أهداف السياسة الوطنية يتم عن طريق مؤسسات وقوانين وطنية مستقلة متفاوتة، كل واحد منها يتعامل مع بعد اجتماعي معين من أبعاد السياسة الوطنية، وكل واحد منها يكمل التأثير الاجتماعي للإجراآت الأخرى. لذا فإن تأسيس فروع الحزب الدستوري الجديد في جميع أرجاء تونس حطم احتكار الأسر القوية للسياسة المحلية، مما مكن الجميع من المشاركة في سياسة مجتمعاتهم المحلية بغض

(1) خطاب ألقى في 13 أغسطس في المنستير، مكان ولادته وثاني أكبر مدينة في مقاطعة الساحل بعد مدينة سوسه، عاصمة المقاطعة.

النظر عن خلفيتهم العائلية. وفي الوقت نفسه، قلّل قانون تأميم الحبوس ـ الصادر في 31 مايو 1956 والذي بدأ العمل به في 1957 ـ من شأن ثروة الأسر الشريفية ذات الزواج الداخلي. وقبل هذا التاريخ، تمكنت هذه الأسر من خلال ثرائها من السيطرة على بقية السكان في مجتمعاتهم المحلية (كما سنوضح لاحقاً). ولقد ألغيت الطرق الصوفية عام 1957، وتحولت مقارهم إلى مراكز طبية وحولت الطرق نفسها إلى مجموعات فلكلورية مقللةً بذلك من وظائفها الطقوسية.

وكان الهدف من وراء تطبيق مدونة الأحوال الشخصية تحطيم المجموعات ذات الزواج الداخلي عن طريق إضعاف مبدأ قانون النسب. وجرى بمقتضاها تشجيع الزواج من الأباعد عن طريق إعطاء المرأة الحق أولاً للموافقة على الزواج (الفصل الثالث، الباب الأول، من مدونة الأحوال الشخصية) وثانياً إذا ما بلغت البنت العشرين من العمر فلها الحق في التوقيع على عقد الزواج. وهكذا لم يعد بإمكان أقاربهم إجبارهم على الزواج من أسرهم أو عشيرتهم أو طبقتهم للحفاظ على الثروة داخل الأسرة، أو من أجل تقوية وتعضيد القانون الذي ألغته المدونة أيضاً (الفصل الثامن، الكتاب الأول، المدونة). وجاء قانون التبني (1958) الذي أضيف إلى المجلة والذي يعطي الشرعية لعملية التبني المعروفة، ويذكر بأن للمتبنى الحق في حمل اسم متبنّيه، وأن يرث والديه اللذين تبنياه (الفصل 14، 15 من المجلة). وتشكّل التنظيمات الجديدة اختلافاً عن كلٍّ من الممارسات العرفية المحلية وعن أحكام الإرث الإسلامية، التي لا تعترف بالتبني وتحدد الإرث داخل مجموعةٍ من الأقارب[1].

وكذلك قلصت المدونة سلطة الأزواج على زوجاتهم عن طريق إلغاء التعدد وأدخلت الطلاق القضائي بدلاً من التطليق من طرف واحد/ الأزواج (الفصل الثالث، الكتاب الثاني). ولقد كملت المساوانية التي ميزت هذه المدونة وتقوت بدستور عام 1959 (شيرني بن سعيد 1987) الذي أعطى المرأة حقوقاً

(1) من أجل التفاصيل أنظر أبو زهرة (1970: 83 ـ 85)، والزرقاني (1979: 197 ـ 203)، والسيوطي (1956: 118).

وواجباتٍ متساوية، وبالذات الحق في التصويت والانتخاب للمجلس الوطني (المادة 6 من القواعد العامة، السنوسي، 1963: 202). ولمساعدة النساء على استخدام حقوقهن، إضافة إلى المدونة، أصبح التعليم حقاً دستورياً لكل التونسيين (قانون 118، السنوسي، 1963: 171). وأصبح التعليم الابتدائي إجبارياً؛ وأسس عام 1965 الاتحاد القومي لنساء تونس لتسهيل إدماج النساء في المخطط القومي للتطور السياسي والاقتصادي. وجرى التأكيد على مسؤولية النساء المتعلمات لتسهيل تعليم الأميات من طرف محمد السائح، مدير الحزب الدستوري الجديد عام 1965 في خطابه أمام المجلس الوطني (المرأة 1965: 13).

ولقد شجع القانون بشكل كبير دخول المرأة التونسية وإسهامها في القوى العاملة والاقتصاد الوطني[1]. ولقد قال بورقيبة إن الاستقلال الاقتصادي للمرأة سيمكنها من إدراك مميزات مدونة الأحوال الشخصية (13 أغسطس، 1965)[2] وفي هذا السياق كان قانون تنظيم الأسرة الصادر عام 1961 مهماً حتى يتمكن الاقتصاد الوطني أن ينسق بين معدلات الولادة وبين القدرة على إيجاد أعمال للسكان المتزايدي العدد.

السياسة الوطنية وتجانس السكان في سيدي عامر:

يفحص هذا الجزء، كيف أعطت المؤسسات والقوانين الوطنية فرصاً سياسيةً متساوية لكافة أفراد قرية سيدي عامر وكيف أدى هذا إلى إضعاف سلطة أسرها ذات التقاليد القوية في مسألة الزواج الداخلي.

جماعة الزاوية هم سلالة سيدي عامر، الذي أسس قبل 400 سنة القرية

(1) للتفاصيل أنظر رزق الله (1963/ 11، 63 ـ 80) وبوفي (1968).

(2) أنظر شيرني بن سعيد (1987: 127 ـ 131) وخطاب أحمد بن صالح في سوسة في العاشر من أغسطس 1968. وكان أحمد بن صالح يومها وزير التخطيط والاقتصاد الوطني والتعليم، لكنه أزيح لاحقاً من منصبه.

والزاوية والطريقة وعاش خلفه في حي خاص بهم محيط بالزاوية التي سُمّي باسمها الحي وسكانه. وبفضل نسبهم، تمتعت عوائل الزاوية بالعديد من الامتيازات منها: دخل من الحبوس الموقوفة على زاوية سيدي عامر والتي ورثوها عن طريق نسبهم من طرف الذكور فقط، بينما تعود أنصبة النساء إلى جماعتهم بعد وفاتهن. ولقد مكّنهم هذا الدخل من التعليم، الذي مكَّنَهم استناداً إلى نسبهم من احتكار كافة مناصب القوة المرتبطة بإدارة مجتمع القرية المحلي والحبوس وطقوس طريقة سيدي عامر.

وشملت المناصب الإدارية مقدم القرية (شيخ التربة) والموظفين الذين يديرون الشؤون المالية والقانونية للزاوية (شيخ الزاوية). وشملت مسؤوليات الأخير تأجير أراضي الحبوس (الأوقاف) وبيع محاصيلها والإشراف على مباني الزاوية ودفع رواتب معلمي القرآن في الزاوية وتقديم الضيافة لزوار سيدي عامر الذين يزورون الزاوية سنوياً، قادمين بشكل أساسي من مدينة صفاقس. وشيخ الزاوية مسؤول أيضاً عن توزيع ما يتبقى من أموال الحبوس بين سكان سيدي عامر[1].

ولا يحق إلا لأحفاد سيدي عامر إدارة حبوسه. وأعلى المراتب هو مقدم الحضرة وهو مسؤول عن القيام بمجموعة من الطقوس، وكذلك عن مجموعة من المسؤوليات الاجتماعية منها الدعاية للطريقة واستقبال الزوار وكتابة الأحجبة، وإقامة الحضرة (الأناشيد الدينية في مدح الرسول وسيدي عامر)، وطرد الجن والشياطين. ويعمل صاحب هذا المنصب (المرتبة) «مقدم الحضرة» بوصفه نائب أملاك الدولة، وهو مسؤول عن جمع الإيجار على أملاك الدولة في القرية، وتأجير أراضيها للمزارعين، وتعيين نظار للزاوية عندما لا يوجد نظار من ورثة أو أحفاد الولي.

وتظهر امتيازات جماعة الزاوية أيضاً في حقيقة أن رجال الزاوية متعلمون؛ لذا فإن العاملين منهم كانوا يعملون في أعمال أصحاب الياقة البيضاء (مناصب عليا)،

(1) بالنسبة لتاريخ سيدي عامر، أنظر أبو زهرة (1968: 1982).

بينما كان العمال العاملون في الأرض من الأميين. وللتأكيد على قولهم لم يكن أهل الزاوية يسمحون للعمال أن يعيشوا وسطهم في حيهم، مجبرينهم على السكن بشكل منفصل في حي الرمادة وهي منطقة جرداء ذات لون أغبر رمادي سمي الحي وسكانه باسمه. وإضافةً إلى ذلك بينما عملت نساء حي الرمادة في الحقول أو كخادمات في بيوت الأثرياء من أهل الزاوية، نجد أن نساء الزاوية قبل الستينيات لم يعملن قط خارج بيوتهن، ولم يسمح لهن أن تطأ أقدامهن حي الرمادة، بينما بإمكان رجال الزاوية الزواج من نساء من حي الرمادة، بينما لا تستطيع امرأةٌ من نساء الزاوية الزواج برجل من حي الرمادة. ولقد برر رجال الزاوية رفض تزويج نسائهم من أهل حي الرمادة على أساس أن نساءهم لم يتعودن العمل في الحقول. وفي الحقيقة هذا التحريم، إضافة إلى السكنى في حيين منفصلين هو الذي مكَّنَ رجال الزاوية أن يسيطروا بشكل فعال للحفاظ على امتيازاتهم. وكانت هناك أعراف أخرى ساعدت على الزواج الداخلي لنساء الزاوية. فالسكنى بعد الزواج كانت عند أهل الزوج مع أسرة الزوج الممتدة، والمكونة من ولديه وإخوته المتزوجين. وعادة ما يوجد احتكاك بين الحماة وزوجات أبنائها؛ لذلك فإن النساء بحاجة إلى دعم أسرهن، ومن ثم يعتبرن الأمر فاجعة لو تزوجن خارج جماعتهن. وهذه الحاجة السياسية لأسرة الزوجة أن تكون من الأقارب مسؤولة جزئياً عن شيوع الزواج الداخلي، وتأخير تأثيراً تعليم المرأة وإصلاحات المدونة.

ومن مظاهر التميز لمجموعة الزاوية النبيلة: مقادير الثروة (مثل ملكية كروم الزيتون أكثر أشكال الثروة بروزاً في الساحل)، ودرجة التعليم. وقد وقعت هذه المظاهر أيضاً تحت طائلة التغير (أبو زهرة، 1968، 1972، 1982). فقد أصبح التعليم في الستينيات متاحاً بشكل عام بالمجان لكل التونسيين. وبذلك فتحت مجالات عمل جديدة لسكان حي الرمادة. إضافةً إلى ذلك فإن تجميد الحبوس وفتح فرع للحزب الدستوري الجديد في سيدي عامر كان له تأثير مباشر وحاسم في تقليص ثروة وسلطة مجموعة الزاوية. ومما يلاحظ، مع ذلك، أنه لولا هذين المعيارين، فإن تعلم المرأة وإصلاحات المدونة الشخصية ما كانت لتؤثر إلى هذا الحدّ.

فلقد حرم تجميد حبوس سيدي عامر عام 1957 مجموعة الزاوية من ثرائهم وكذلك من سلطتهم، التي قامت على احتكارهم كافة المناصب التي لها علاقة بإدارة الحبوس. إضافة إلى ذلك فإن حملة الحكومة ضد الطرق الصوفية قلصت من أهمية طقوس طريقة سيدي عامر. ورغم أن مبنى الزاوية لا يزال قائماً كمكان لاستقبال الزوار وضيوف القرية، فإنّ هناك اليوم اختراقاً من طرف الجماعات السياحية. فلقد تحول حزب سيدي عامر إلى فرقة فلكلورية ويتم إحضار سياح من سوسة والمنستير لمشاهدة الحضرة التي تقام مساء كل خميس. لقد أصبح سيدي عامر جزءًا من الخريطة السياحية للساحل، ولم يعد لطريقة سيدي عامر أي مستقبل، إذا لم يعد أحدٌ يتدرب على طقوسها.

واستفاد سكان حي الرمادة من الفرصة التي قدمت لهم من خلال تأسيس فرع للحزب الدستوري في سيدي عامر، بحيث يتمكنون من المساهمة في القيادة السياسية للمجتمع المحلي. وعضوية الحزب مفتوحة ومتاحة للجميع؛ وكل الأعضاء لهم الفرصة لاحتلال المناصب القيادية عن طريق الاقتراع العام من أعضاء الفرع. لهذا فإن رجال حي الرمادة الذين يحتلون مناصب قيادية في فرع الحزب تمكنوا من تحدي الفصل المكاني بينهم وبين أهل الزاوية. وفي نهاية الخمسينيات حينما كان للحكومة مشروع بناء طريق يربط قرية سبلين القريبة بقرية المعطمير الواقعة غرب قرية سيدي عامر، استخدم رئيس فرع الحزب، وهو أستاذ من أهالي حي الرمادة، حقيقة أن بعض بيوت حي الزاوية يجب أن تهدم وأوصى بإعادة إسكان قُطّان البيوت المهدومة في حي الرمادة، وهي فكرة اعتبر أنها تسير في نفس الخط أو الاتجاه الذي ترمي إليه سياسة التجانس الوطني. لكن هذا الجهد لم يحالفه النجاح؛ إذ استخدم شيخ القرية وهو من سكان حي الزاوية مع بعض نبلاء حي الزاوية بشكل ناجح العرف الذي أعطى لإخوتهم وأقاربهم الحق أن يعيشوا ويملكوا الأراضي المجاورة لبعضهم. لذا فإن المساكن الجديدة بنيت في أرض خاوية بالقرب من حيهم.

وفي مناسبة أخرى كان سكان حي الرمادة أكثر نجاحاً: تبرع أحد سكان حي الرمادة الأثرياء المؤثرين (صديق لبورقيبة أثناء الكفاح الوطني للاستقلال ويملك

فيلا على حافة حي الزاوية أيضاً) بمال لبناء مدرسة ابتدائية لأولاد وبنات القرية. وبتأثير من رئيس فرع الحزب (الأستاذ من حي الرمادة) تم بناء المدرسة في حي الرمادة. وكان هذا يعني أن على بنات حي الزاوية الممنوعات تقليدياً من دخول حي الرمادة أن يدخلن يومياً حي الرمادة، وأن يذهبن أيضاً دون حجاب، إذ الحجاب ممنوع في الأماكن العامة (المدارس والمكاتب الحكومية وفنادق السواح والمطاعم العامة).

التعليم ومدونة الأحوال الشخصية وتجانس سكان سيدي عامر:

من خلال تحطم ثروة وسلطة أحفاد سيدي عامر، وبسبب إصلاحات مدونة الأحوال الشخصية وتعليم المرأة قامت بعض الزيجات بين نساء الزاوية ورجال من حي الرمادة. وفي كل حالات الزواج بين نساء من حي الزاوية برجال من حي الرمادة، كانت فرصة التقاء الخطيبين تحدث عند ذهاب الفتيات إلى المدرسة الثانوية بمدينة سوسة، عاصمة ولاية الساحل، حيث كان بإمكانهم تجنب مراقبة الأهل. وفي نهاية الخمسينيات كانت هناك حالة واحدة فقط، شملت يتيمة من حي الزاوية ذهبت إلى مدرسة القرية وتزوجت بأستاذها من حي الرمادة عن طريق الفرار معه. ولأنها كانت دون السن القانوني، فإن القضية أحيلت إلى محكمة سوسة، حيث رفضت استئناف ولي أمرها في الزواج من ابن عمها. وبعد زواجها عاشت في حي الرمادة، لكنها انقطعت كلياً عن ولي أمرها وعن أسرتها. ومن سخرية الأقدار أن وليها، بسبب ظروفه الخاصة، وافق بعد ذلك على تزوج بناته لأخوين من سكان حي الرمادة، كما سنرى بعد قليل.

في السبعينيات تم زواجان بين بنات من حي الزاوية برجال من حي الرمادة، أحدهما كان أستاذاً في مدرسة سوسة، والآخر أمين مكتبة في المدرسة، وكان نشطاً وعضواً بارزاً في فرع الحزب وأحد أزلام صديق بورقيبة المشهور الذي يسكن حي الرمادة. ولقد قابلت كلٌّ من البنتين أزواجهن في الباص في سوسة. أما إحدى البنتين فكانت تعمل في إحدى المجلات الكبيرة في سوسة، وكان والدها متوفى وكانت تصرف على نفسها وتساهم في مساعدة إخوتها الصغار. وأما البنت الثانية

فكانت طالبة في مدرسة سوسة الثانوية. ولقد تمت الزيجتان بعد مقايضات طويلة بين الأسر ذات العلاقة. وكان على بعض أعيان مجتمع سيدي عامر، ممن عملوا كموظفين، العمل بحسب سياسة الحكومة، وعليه فقد جرى دعم هذه الزيجات. إضافة إلى ذلك، فإن أقارب الفتيات، الذين كانوا يعيشون في تونس، كانوا على صلة برجل حي الرمادة المهم، ولم يعودوا تحت ضغط جماعة حي الزاوية، وهم قد دعموا هذه الزيجات. والزوجتان تعيشان الآن في حي الرمادة؛ وفي إحدى الحالات منزل الزوجية يقع على حدود حي الرمادة، وفُتح له باب خاص على الجانب بحيث بحسب القاعدة التي تحرم على فتيات حي الزاوية دخول حي الرمادة، تستطيع والدة الزوجة أن تزور ابنتها دون أن تدخل الحي.

ومع بداية الثمانينات أجبرت الظروف رجل حي الزاوية الذي كان في الخمسينيات قد عارض بشكل متطرف زواج وليته من أستاذ من حي الرمادة، على قبول زواج ابنتين من بناته بأخوين من سكان حي الرمادة. ومع الثمانينات أصبح والد ست بنات، ووجد أنه من الصعب أن يرتب زواج الواحدة من بناته برجل من حي الزاوية، فما بالك بست. وفشلت خطبتان متتاليتان بين إحدى بناته ورجال من حي الزاوية. وقد أثار ذلك الفشل حساسية الابنة تجاه رجال حي الزاوية فرفضت أسرتها وجماعة الزاوية برمتها. وكانت تدرس في المدرسة الثانوية بسوسة وبدأت تتواعد مع رجل من سكان حي الرمادة كان يعمل في سوسة كمهندس ديكور. وفي النهاية، لم يجد والدها سوى القبول بالزواج، لكن حفلة الزواج قاطعتها جماعة الزاوية كلياً. وتمكنت بعد ذلك من ترتيب زواج لأختها الصغرى من أخٍ لزوجها.

وفي كل الحالات جاءت فرصة مقابلة فتيات من حي الزاوية برجال من حي الرمادة عن طريق القدرة على السفر دون مراقبة إلى سوسة، من أجل التعليم وهو أمر شجعت عليه السياسة الوطنية. وهكذا فإن هذه الحرية مكنتهم من اتباع نصيحة بورقيبة للتوانسة في الزواج من خارج جماعتهم وقراهم. ومع ذلك في 1984 حينما كنت في سيدي عامر، كانت زيجات نساء من حي الزاوية برجال من حي الرمادة لا تزال نادرة. فلا تزال غالبية نساء حي الزاوية تفضّل أن يجدن أزواجاً لهن من داخل

جماعتهن. وغالباً ما يتم ذلك حينما تكون البنات تحت مراقبة الأهل الدائمة وليس عليهن السفر خارج القرية. ولقد وجدت في 1984 ثلاث زيجات حديثة لنساء من حي الزاوية بأولاد عمهم. كانت إحدى النساء أمية لم تذهب قط للمدرسة؛ أما الأخريان فقد ذهبتا لسنوات محدودة للمدرسة محلياً في القرية، ولم يذهبن إلى المدرسة الثانوية في سوسة، وكانت حركتهن مضبوطة.

مدونة الأحوال الشخصية وإضعاف سلطة جماعة القرابة:

عن طريق تخطي الممارسات العرفية للآباء في ترتيب زيجات أولادهم، قللت مدونة الأحوال الشخصية من مبدأ العصبية القرابية. ففي الماضي، كانت زيجات الإناث والذكور مرتبةً لترفع من شأن الاتحادات الأسرية، وكان الرجال في الغالب يجبرون على الزواج من بنات عمهم حتى وإن لم يكونوا منجذبين إليهم. أما الآن فبإمكان الأبناء معارضة والديهم وأن يقوموا باختياراتهم، وهذا قد يؤدي إلى إحداث تمزق في النسيج المكاني لجماعة الإخوة المتزوجين. فالعادات كانت تفضل السكنى عند أهل الزوج، لكن إذا ما رفض الوالدان الزوجة التي اختارها ابنهم، فإن الزوجين لن يتمكنا من السكنى داخل منزل الأب. وفي الماضي كان للأب أيضاً الحق في توقيع عقد الزواج نيابةً عن ابنتيه، كما هو الحال عند رجال حي الزاوية الذين يقولون: «في الماضي كان للأب الولاية، وفي غيابه كان الإخوة أو أحد جماعة الأب يقوم بذلك ويوقع عقد الزواج. أما الآن فالبنت حرة، فإن كان عمرها 18 سنة (20 سنة بحسب مدونة الأحوال الشخصية)، فهي التي تقبل بالزواج؛ وإذا أراد والدها أن يجبرها على الزواج، بإمكانها أن تضحك الناس عليه وترفض قراره. والآن سواء كان الأب حياً أو متوفى فإن المأذون يسأل العروس ما إذا كانت تقبل بالعريس أم لا وأن توقع على عقد الزواج (أبو زهرة 1982: 128 و145). ويرى الرجال أن هذه الممارسة الجديدة تحد من سلطة الأب ومن سمعته ومكانته داخل الجماعة القرابية.

وجاء اعتبار المدونة اتهام العروس ليلة فرحها أنها غير بكر جنحةً قانونية، ليشكّل ضربةً موجعةً أخرى لسلطة الجماعة القرابية (السنوسي 1965: 34 ـ 6).

وكل جوانب شرف المرأة، كما أوضحت في دراسات مبكرة (1968، 1978، 1982) إنما هي مظاهر لسلطة الجماعة القرابية والسلطة المادية ومدى تأثير وثراء وعز أسرتها الممتدة. ففي ليلة العرس، تظهر قوة الجماعة القرابية في إحضار العروس جهازاً ضخماً ومبالَغاً فيه لأسرة زوجها، والتمثيل الدقيق والمكلف للأفعال الموصوفة تقليدياً، وقدرة الأقارب على منع الرجال الآخرين من الإشارة لأي تهمة ضد بنات جماعتهم.

والتهمة الوحيدة التي أعرفها في سيدي عامر هي حالة عروس من أسرة فقيرة اشترت لزوجها جهازاً متواضعاً. وبسبب أوضاع أمها المالية الصعبة لم يمكنها كما تتطلب التقاليد أن تُحضر الأطعمة الغالية المطلوبة في صباحية زواج عذراء (هذه الهدية التقليدية لم تكن قط جزءًا من حفل زواج أرملة أو مطلقة)؛ وذلك لتهنئة العروس على شرفها. إضافة إلى ذلك ليس لأخيها تأثير على شؤون القرية (أبو زهرة 1968: 171 ـ 213، 1982: 13103). واستفادت الحماة من هذه الظروف واتهمت العروس بأنها ليست عذراء. ولقد تم حل الأمر محلياً، إذ سأل أخ العريس أمه أن توقف مثل هذه الاتهامات. وانتقدت نساء القرية أم الفتاة على عدم إحضار الأطعمة المطلوبة تقليدياً مما جعل ابنتها تعامل كما لو كانت غير عذراء.

والعلاقة بين السلطة المادية (الثروة) وشرف المرأة واضح في سلوك القرويين، ومعروف معتبر عندهم دائماً. ولقد أخبروني أن الناس التقليديين، إذا كانوا أناساً طيبين، فإنهم يحلون التهمة بهدوء موضحين أن العروس ليست عذراء، وأن يعيدوا جزءًا من المهر. ويرى السنوسي أن السبب في فرض عقوبة على هذه التهمة في مدونة الأحوال الشخصية إنما هو للحيلولة دون الإفادة المادية من تعاسة المرأة. ويذكر سابقة توضح أن الاختلاف وحله كانا مسألة مال أكثر منها مسألة شرف (السنوسي، 1965: 34 ـ 6). وفي هذا الخصوص نصح بورقيبة الشعب التونسي (في خطابه 13 أغسطس 1965) أنه من المعروف طبياً أن العروس يمكن أن تكون بكراً دون أن يخرج منها دم ليلة عرسها؛ لذا فإن تطليق عروس بسبب هذا يجب أن يعاقب عليه القانون. وكانت هذه النصيحة تعني تعزيز مكانة المرأة وتجنب أي إذلال للعروس

ولأسرتها. لكن نظراً لأن هذه القيم ارتبطت بسلطة وقوة القرابة، فإنها إن أصبحت غير مهمة يصبحون هم أيضاً غير مهمين، إذ يساوي شرف المرأة قدرة الرجال على حماية سمعتهم.

ولقد نصح بورقيبة الشعب أيضاً (13 أغسطس 1965) بأنه ينبغي عليهم أن لا يحملوا أنفسهم تكلفة جهاز غالٍ أو يكلفوها نفقات مالية كبيرة على حفلة الزواج. ولكن رغم نصيحته، يستمر الناس في هذه التقاليد لأنها ارتبطت بسمعة الأسرة الممتدة وشرفها وسلطة أفرادها. وكان المهر في الماضي يعطى للأب، لكن مدونة الأحوال الشخصية (الفصل 12، الباب 1) تحدد أن المهر للعروس وبإمكانها أن تصرفه بالطريقة التي ترغب. وعملياً، في الماضي وحتى يومنا هذا، يصرف المهر على شراء جهاز، تعكس قيمته شرف أهل العروس.

يقابل قانون التبني لدرجة ما ممارسة عرفية قائمة حيث يتكفل زوجان عقيمان بطفل أخ الزوج. لكن مع ذلك، هناك بعض الفروق الرئيسة. فعلى عكس ما يحدد قانون التبني، فإنّ الأطفال المتبنين بحسب الممارسة العرفية لا يحملون اسم الوالدين المتبنيين، وكذلك ليس لهم الحق القانوني في الوراثة منهما. ورغم أنه في الممارسة العرفية يخاطب الابن متبنييه بأبي وأمي، ويحمل اسم أولياء أمرهم، ويعرفون أسماء والديهم الطبيعيين ويزورونهم ويلعبون مع أشقائهم. وتقليدياً، يعد الآباء المتبنون مسؤولين عن رعاية وتربية الطفل وعن ختانه إن كان ولداً. وفي تلك المناسبة تكون الأم المتبنية في صدر الحفل، كما لو كانت الأم الطبيعية. وإذا كان الطفل المتبنى بنتاً، فإن الوالدين المتبنيين مسؤولان عن ترتيب أمر زواجها وشراء جهازها والصرف على تكاليف حفلة الزفاف التي يلعبون فيها الأدوار التقليدية التي يلعبها والداها الطبيعيان. ولذا فإنه حتى عام 1984 لم تكن هناك في قرية سيدي عامر مرة شرع فيها التبني ولم يوجد أطفال متبنون بحسب ما تقرره مدونة الأحوال الشخصية. ولا أعرف سوى حالة واحدة فقط تم فيها تبني طفل من مؤسسة في تونس تم تبنيه بحسب ما تقرره مدونة الأحوال الشخصية. ولقد شملت هذه الحالة امرأة عاش أطفالها في ليبيا مع زوجها السابق؛ وشعرت بالوحدة وليس لها أسرة في

القرية يمكنها أن تتبنى طفلاً منها.

خاتمة:

كان لتجميد حبوس سيدي عامر تأثير حاسم في إفقار جماعة حي الزاوية وأنهى احتكارهم للمناصب الإدارية المرتبطة به. وفي نفس الوقت حقّق فرع الحزب الدستوري الجديد فرصاً متساوية في المساهمة في القيادة السياسية لمجتمع قرية سيدي عامر المحلي. ولقد عززت من هذه المساواة السياسية أفعال بورقيبة. فلقد زار الزاوية في سبتمبر 1965 وزاره صديقه في حي الرمادة في منزله في سيدي عامر في السنة التالية.

لكن مع ذلك، فإن إدخال المساواة السياسية لم يتواكب بتطور مشابه في المجال العائلي، فعلى الرغم من الجهود المبذولة لتحطيم الفصل المكاني بين حي الزاوية وحي الرمادة، ورغم الحالات القليلة جداً لزيجات من فتيات من حي الزاوية برجال من حي الرمادة، فلا تزال النساء ترفضن زيارة حي الرمادة. وعدد حالات الزواج بين فتيات من حي الزاوية برجال من حي الرمادة صغير، لأنه ليس متجانساً مع الممارسات العرفية في سكنى الزوجة في بيت أهل الزوج، وليس متجانساً مع القانون العرفي في أن يعيش الأقارب (الأهل) بجوار بعضهم البعض وأن يتمكنوا من التعاون في فلاحة أراضيهم وبناء بيوتهم وأن يواجهوا العالم مشكلين جماعة قوية متحدة تفتخر بقدرتها على حماية مصلحتها وشرف سمعتها. ورغم أن هذه الممارسات العرفية محترمة كل سكان حي الزاوية وحي الرمادة على حدٍّ سواء، إلا أن جماعة حي الرمادة يتطلعون إلى تحطيم الزواج الداخلي بين سكان حي الزاوية، بوصفه وسيلةً لاحتلال مناصب أعلى.

وبسبب أهمية جماعة الأهل، فإنه من المهم أن نلاحظ أن تعلم نساء حي الزاوية وزواجهم من رجال من حي الرمادة إنما حدث بين أُسَر مهزوزة على وجه الخصوص كالأيتام والأسر التي بها عدد كبير من البنات وولد أو اثنان فقط. وفي هذه الحالات تذهب كل البنات إلى المدرسة، وبعضهن قد يتمكن من الحصول

على عمل/مهنة ويحتمل أن يتزوجن من خارج جماعتهن[1]. أيضاً جماعة الأهل هي التي تعيق استخدام قوانين التبني الجديدة. وكل هذا يشير إلى أن التغيرات القادمة بسبب مدونة الأحوال الشخصية وحرية المرأة التي أدخلت بتعليمها لا تزال محدودة لأنها في صراع مع مبدأ الأهل، عصب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والاحتفالية في القرية. وطالما تتمكن الأسرة من الاعتماد على أحد أفرادها لتحتفل باحتفالات دورة الحياة بشكل صحيح، كما تتطلب ذلك العادات (أبو زهرة 1968، 1982) وطالما لم تتغير أساسيات حياة القرية فإن تأثير إصلاحات المدونة ستكون بالضرورة بطيئة ومحدودة. وتحليل هذه الورقة يشير إلى أن السياسة الوطنية في سيدي عامر جابهت بشكل جيد الاحتكار الاقتصادي والسياسي للجماعة ذات الزواج الداخلي، لكنّ تجانس السكان لم يتحقق بعد.



(1) في 1984 كانت هناك ثلاث سيدات زاوية متعلمات. إحداهن ابنة إمام المسجد، وكانت تدرس الفيزياء في المدرسة الثانوية ومخطوبة لطبيب من مدينة قريبة. والثانية كانت واحدة من ست أخوات لمقدم الزاوية وكانت معلمة الجغرافيا ومتزوجة من مدرس من مدينة قريبة. أما الثالثة فإنها ابنة المرشد الزراعي، وهو أب لخمس بنات. وكانت تعمل في الكاف (شمال تونس) كمرشدة زراعية وتسكن في سكن حكومي، وهذا مقياس للاستقلالية غير مسبوق

العائلة والشباب والتغير الاجتماعي

عبد اللطيف الهرماسي

ليس من السهل تقييم وضع العائلة والشباب التونسيين منذ الاستقلال إلى اليوم، ولذلك سببان أساسيان:

ـ أولهما ندرة الدراسات التي تعرضت إلى هذه المسألة بالقياس إلى قضايا أخرى حظيت بالاهتمام، وإذا استثنينا ما يصدر من إحصائيات وأبحاث كمية حول حجم العائلة ومسائل تنظيم النسل، والتشغيل والبطالة، وحالة التمدرس فإننا سنجد أنفسنا أمام فقر رهيب في الدراسات النوعية حول اتجاهات تطور العائلة وجيل الشباب بما فيها تطور توزيع الأدوار والعلاقات الزوجية والعلاقات بين الآباء والأبناء والتيارات المؤثرة في سلوك الشباب وأنماط التنشئة والمرجعيات الثقافية.

ـ والسبب الثاني يعود إلى دقة هذه القضية وخطورتها البالغة ودور الخيارات الايديولوجية والثقافية في توجيه البحث بها. فأياً كان الموقف من إشكالية الأصالة والحداثة وسواء صدر عن مسؤول سياسي أو عن باحث اجتماعي فهو مؤثر لا محالة على الكيفية التي تتم بها مقاربة هذا الموضوع.

نشير بذلك إلى الصعوبات التي يتعين تذليلها بإنجاز دراسات شاملة ومعمقة من جهة وبإخضاع نتائج هذه الدراسات للنقاش داخل أوسع أطراف النخبة التونسية من جهة ثانية بيد أن هذا لا يحول بيننا وبين تقديم أفكار أولية حول اتجاهات التحول التي تشهدها العائلة وجيل الشباب.

يمثل وضع العائلة والشباب حصيلة لفعل كل من السياسات التي انتهجتها الدولة على الأصعدة العائلية والتربوية والثقافية والدينية منذ 1956 وتأثيرات المحيط الخارجي في الأوضاع الموروثة عن الماضي.

لنبدأ أولاً بخصائص وانعكاسات الإصلاحات التي قامت بها قيادة الدولة في المجال الذي نتحدث عنه: أي العائلة والشباب.

من المهم التذكير بأن المشروع الإصلاحي الذي ارتبط طوال حقبة مهمة من تاريخ الدولة التونسية المستقلة ـ بشخص بورقيبة ـ كان يعكس تأثير المدرسة الإصلاحية الليبرالية من خير الدين إلى الطاهر الحداد وبالخصوص نمط تنشئة النخبة القيادية الوطنية المتشبعة بالفكر العقلاني لفلاسفة التنوير وأيديولوجية التقدم والعلمانية كما عرفتها الجمهورية الفرنسية الثالثة.

من جهة ثانية تأثر هذا المشروع بمعطيات الصراع الذي كان جارياً من أجل قيادة المجتمع بين فصيلتين من النخبة وهما النخبة الزيتونية ذات التكوين التقليدي والميول العربية الإسلامية والنخبة ذات التكوين العصري والتي كانت تطمح لبناء دولة قومية عصرية ومجتمع حديث على غرار النموذج المرجعي الغربي. ضمن هذا الإطار طرح ما سيعرف في الستينات باسم «إصلاح البنى الاقتصادية والاجتماعية والذهنية» وانخرطت الدولة في مشروع شامل يستهدف كلاً من المؤسسة القضائية والدينية التقليدية ونظام التعليم التقليدي (الزيتوني) وكذا العائلة التقليدية.

ما هي خصائص هذه العائلة التقليدية؟

يمكن تلخيص سمات هذه العائلة في خمس نقاط:

أولاً: هي وحدة اجتماعية ممتدة (موسعة) قائمة على وحدة الملكية ووحدة الهوية والتآزر والاعتماد المتبادل، وتوفر حداً لا بأس به من التكافل والشعور بالاطمئنان وتجعل من تصرفات أعضائها ومن كل ما يمكن أن يحدث لهم مسألة عائلية مشتركة لا فردية.

ثانياً: هي وحدة تستند إلى سلطة واسعة يتمتع بها الأب وعموماً الأكبر سناً والذي عادةً ما يطيعه كافة أفراد الأسرة بدون نقاش.

ثالثاً: هي وحدة تستند إلى نظام هرمي مزدوج يعامل فيه الصغار كقُصَّر من طرف الكبار وتحتل فيه المرأة منزلةً دونية بحيث تنحصر مهامها في ثلاث ـ المعاشرة الزوجية ـ الإنجاب ورعاية الأطفال ـ القيام بشؤون البيت.

رابعاً: هي وحدة تتحكم ضمنها مصالح العائلة والتقاليد الموروثة إضافةً إلى مصلحة الزوج في تحديد نظام الزواج والعلاقات بين الرجل والمرأة بما في ذلك غلبة الزواج الداخلي (خصوصاً من ابنة العم) وانعدام حرية اختيار القرين إلى جانب مظاهر أخرى كالسماح بتعدد الزوجات ـ وإن كانت الظاهرة منحصرة في نسبة ضئيلة من السكان ـ وكذلك السهولة النسبية التي يُقبل بها الرجل على تطليق زوجته.

خامساً: ظاهرة حجب النساء وأكثر ما يكون التشدد فيها بالمدن وأيضاً لدى البيوتات الكبيرة في القرى والأرياف.

هذه العائلة التقليدية بخصائصها المذكورة كانت هدفاً لمجموعة من الإجراءات المباشرة وغير المباشرة أدت إلى تفكيك أرضيتها الاقتصادية (خصوصاً أراضي العروش والأحباس) وتغيير القواعد القانونية المنظمة لها. فمثلما هو معروف أقرت مجلة الأحوال الشخصية الصادرة في 13 أغسطس 1956 حرية اختيار الشريك ومنعت تعدد الزوجات وأخضعت الطلاق للقضاء المدني، ومكّنت المرأة من المطالبة به. كما تضمنت التنقيحات التي أُدخلت عليها تالياً توفير أقصى الضمانات الممكنة لحماية المرأة. وحفت بهذه الإجراءات القانونية سياسات موازية استهدفت التحكم في النسل وبالتالي في حجم الأسرة، وتوسيع وتعميم تعليم البنات، ومقاومة الحجاب، وتشغيل المرأة وفتح أبواب الحياة العامة أمامها. وفي النهاية تحطيم الحواجز بين عالمين كانا منعزلين: عالم الرجال وعالم النساء.

وحتى ندرك بشكل أفضل أهمية وخطورة التحولات التي ساهمت هذه السياسة العائلية الإصلاحية في إفرازها، من المهم أن نعرض للسياق العام

الذي اندرجت فيه والمناخ الاجتماعي والفكري (الأيديولوجي) الذي صاحبها.

فسياسة الأسرة مثلت جزءًا لا يتجزأ من مشروع مجتمعي يهدف إلى اجتثاث المؤسسات الموروثة وإحلال مؤسسات حديثة مستوحاة من النموذج الغربي بدلاً عنها. ومن محاور هذا المشروع رفض البديل الذي كان يتمثل في تعميق الإصلاح الذي بدأ بعد إدخاله على التعليم الزيتوني وفي مقابل ذلك القيام بتعميم المدرسة القائمة على الازدواجية اللغوية والثقافية والحفاظ على اللغة الأجنبية (الفرنسية) كلغة للعلم والتقنية والفكر النقدي ولئن تم في هذا الإطار الحفاظ على التربية الدينية فقد طلب من التربية المدنية والفلسفة أن تعاضد الخطاب الرسمي في مسعاه لنشر قيم التسامح والتفتح والعقلانية والتقدم والكونية.

وعلى الصعيد الديني بسطت الدولة مراقبتها المباشرة على إدارة الشعائر الدينية وطرحت القيادة السياسة تصورها لإسلام عصري يتلائم مع مقتضيات العقل ومتطلبات معركة الخروج من التخلف وذهبت إلى العمل على الحد من قوة الشعور الديني ومحاصرة الممارسة الدينية كما حصل في مسألة الصوم. هكذا شهدت تونس علمنةً نسبيةً تجلت خاصةً في مجالات التشريع العائلي والتعليم والقضاء، وهي علمنةٌ كانت نسبية وجزئية لأن الفصل الكامل بين الدين والدولة كان وسيبقى متعذراً وكذلك لأن الدين يمثل مصدراً مهماً من مصادر الشرعية السياسية.

وبصورة عامة فإن نواة الأيديولوجية التي وجهت مشروع قيادة الدولة حتى نهاية الستينات تمثلت بمقولة التعارض بين الحديث والتقليدي فالحديث أو العصري يجسم التقدم والمدنية والتقليدي عنوان للتخلف والانحطاط. كذلك قدم مشروع التحديث ومكافحة الثقافة وتصفية المؤسسات التقليدية بوصفه تعبيراً عن أولوية العقل وكان تجسيداً بالخصوص للنموذج الفرنسي للحداثة وهو النموذج الذي ماثل بين تقدم العقل ومكافحة الدين وبين تقدم العقل والإدارة المركزية التحديثية للدولة.

سوف نعود في الأخير إلى نقد موجز لأيديولوجيا الحداثة التي وجهت فكر

هذه النخبة. ما نود الإشارة إليه هنا هو أن تحول الدولة إلى مبشر بالعقلانية ومشروع عقلنة الحياة والنظام الاجتماعيين اقترنا تاريخياً بفرض مراقبة الدولة على المجتمع المدني (مثال الثورتين الفرنسية والروسية) وهو ما حصل بتونس - من جهة ثانية فإن الطابع النخبوي لمشروع لم يسع إلى الاندراج ضمن الفضاء الثقافي العربي الإسلامي وقيمه المركزية بقدر ما سعى إلى الحد من تأثيره يفسر هو أيضاً لماذا تحققت سيرورة التحديث بشكل فوقي وبأسلوب سلطوي اعتمد الدمج بين الحزب الواحد والدولة وأفرز طرازاً سلبياً من المواطنة أي مواطنة جوهرها طاعة دولة وصفت ببعد النظر والمعرفة بالمصلحة العامة أي باختصار طاعة دولة عقلانية.

يستخلص مما سبق أن النخبة الحاكمة في سعيها لعصرنة المجتمع قد سلكت نهجاً إرادياً جعلها تقدم على عملية قيصرية استعجالاً لولادة الإنسان الجديد في تونس. لقد اعتبرت المجتمع بمثابة عجينة يمكن عركها وقولبتها ورغم المجهودات الكبرى التي بذلت لتوعية الناس بأهداف الإصلاح وتعبئتهم لإنجاحه، يعسُرُ القول بأن الغاية الأولى للقيادة كانت الحصول على رضا هؤلاء الناس وعلى موافقتهم. لقد حاكمت القيادة السلوكات التقليدية فنشرت قيم التقدم وتحرير المرأة واستنهضت هذه الأخيرة للمطالبة بحقوقها الجديدة ولم تتردد في التدخل في مسائل كانت تعتبر في عداد الحياة الخاصة كما حصل في قضية تحديد النسل وتقريع الرجال بسبب سلوكهم إزاء زوجاتهم وأطفالهم.

لقد حلل بعض علماء الاجتماع ممن اهتم بشكل خاص بدراسة العائلة التونسية الحديثة[1] دور مختلف الفاعلين في كسر النموذج الأبوي للعائلة. وهو يرى أن ثمة فاعلين رئيسين في هذا التحول باتجاه الحداثة وهما الدولة والشباب. فالدولة سعت لنزع الصفة المقدسة التي تتمتع بها العائلة التقليدية بجعل المرأة فرداً كامل الحقوق، ويضيف أن نية الدولة كانت واضحةً في

(1) C. Camillieri: Famille et modernité en tunisie. RTSS No. 11 Octobre 1967.

تقليص دور الوالدين وتفكيك النموذج الأبوي للعائلة وتمكين الشباب من النشاط ضمن الجماعات التي يختارها. وعلاوةً على التوتر الذي نشأ بين العائلة التقليدية والدولة نجد ظاهرة تقلص تبعية الشبان إزاء العائلة وما نجم عنه من نزعات أبرزها تكريس الاختيار الحر لشريك الحياة والتعارف المسبق بين الشريكين واختيار الأسرة المحدودة العدد، والقبول بمشاركة الزوجة في تحمل أعباء القيام بالعائلة النواتية الجديدة.

لقد كرس النموذج الجديد للعلاقات الأسرية والعلاقات بين الأجيال تفكك العائلة الأبوية والممتدة بسلطويتها ونزعتها المحافظة ووصايتها على المرأة وكبتها للأبناء وفتح الباب لإرساء علاقات جديدة تعترف للمرأة بشخصيتها وإنسانيتها وتحررها من الاضطهاد والعبودية المنزلية كما تعترف للطفل والشاب بشخصيته الفردية وتمكنه من إطار أرحب لترعرع طاقاته ومواهبه.

بيد أن المتفحص في هذه التحولات سواء التي مست العائلة بالخصوص أو التي طالت المجتمع ككل سيلاحظ أن هذه الثورة الفوقية قد زلزلت كيان المجتمع والشخصية الجماعية التونسية لأمد طويل.

وإذا اقتصرنا على بعض الإفرازات الأولية لهذا التغير الذي بدت آثاره منذ الستينات فلا بد أن نشير فيما يتعلق بغير سلم القيم إلى مظاهر التحلل الأخلاقي النسبي الناشىء عن انفجار المكبوت واتساع نطاق الاختلاط وتقليد الغرب المهيمن وهي ظواهر صدمت الأخلاقية المسلمة التقليدية وشكلت أحد محاور اهتمام الخطاب الإسلامي لاحقاً. وقد رأت فيها قيادة الدولة آنذاك نتيجة منطقية للثورة الاجتماعية التي بادرت بها إلا أنها سرعان ما أثارت قلقها إلى درجة جعلتها تنتقد ما أسمته بـ«التحرر الفوضوي» وعلى صعيد الحياة الدينية فقد برزت سلوكات في صفوف الشباب المتعلم تسودها اللامبالاة وقد تذهب إلى إعلان الإلحاد.

مثل هذه الظواهر عبرت عن أزمة قيم وعن أزمة سلطة اجتماعية تجلت بخاصة في علاقة الرجل بالمرأة وعلاقة الشباب بالوالدين والكبار. فقد كان

من نتائج التعميم السريع للتعليم وشموله للفتاة ووعي المرأة المتزايد بالحماية التي توفرها لها التشريعات الجديدة ودخولها مجال العمل بالمؤسسة الحديثة أن انقلبت موازين القوى بين الرجال والنساء وبين الآباء والأبناء. فالمرأة التي أصبحت محميةً من طرف القانون وأخذت تفرض وجودها في مختلف مجالات النشاط بدأت تثبت ذاتها وتتحدى أيديولوجية التفوق الرجالي وتنمي مقدرتها التفاوضية وقد تسعى خاصة لدى بعض الشرائح المثقفة إلى إحلال مساواة مطلقة والحصول على حرية واسعة على غرار ما تنادي به طلائع الحركة النسوية في الغرب ضاربةً عرض الحائط بتراثنا الإسلامي حتى النير منه الذي يعتبر أن اشتراك الرجل والمرأة في الإنسانية وفي العديد من الحقوق والواجبات لا يفسخ الخصوصيات التي تجعل من الرجل رجلاً ومن المرأة امرأة. من جهة ثانية فإن الشباب الذي وجد نفسه إزاء والدين أقل حظاً منه من التعليم إن لم يكونا أميين، هذا الشباب المدفوع من طرف النخبة القيادية إلى الثورة على القديم وعلى التقاليد لم يعد يحتمل سلطة الأكبر سناً وهو إلى ذلك ممزق بين التغريب ومسخ الشخصية وبين الوفاء للموروث ويعيش حالةً من الحيرة واهتزاز المعايير عبر عنها بأساليب مختلفة: على طريقة الثورة ضد السلطة على العموم أو بمحاكاة طرائق التفكير والحياة الغربية أو بالامبالاة الدينية ولكن أيضاً ـ وهو أمر لم يكن ينتظره أصحاب المشروع التحديثي ـ عبر ردود الفعل الأخلاقوية والتقوية التي وجدت إطاراً للتعبير الاحتجاجي في الحركة الإسلامية. هذه بعض من الانعكاسات الاجتماعية والأخلاقية والروحية للثورة الفوقية وهي عبارة عن آثار غريبة وغير متوقعة من طرف أصحاب المشروع التحديثي

وفيما يتعلق بتطور الوحدة العائلية فإن بوسعنا اكتشاف بعض المشكلات التي رافقت هذا التطور بالمقارنة بين الدراسات السوسيولوجية الأولى ذات النبرة التفاؤلية وعدد من الدراسات الجديدة التي تبرز المخاطر الحافة به. فالدراسات الاجتماعية التي تناولت وضع العائلة بدأت بخطاب احتفالي لتنتهي إلى خطاب إشكالي وحائر. في البداية سادت هذه البحوث نزعة افتخارية بالسياسة الهادفة إلى تفكيك العائلة التقليدية الأبوية السلطوية بالتحالف مع

المرأة والشباب وسلمت بأن المستقبل هو لا محالة لنموذج الأسرة الزوجية الحديثة القائمة على حرية اختيار الشريك وتقاسم المسؤوليات وتلاشي روابط التضامن بين الأقارب، وقيام الروابط بين الأبناء والوالدين على أساس حساب المصالح بدلاً من التكافل والاطمئنان باعتبار هذه الخصائص من متطلبات مجتمع في طريقه إلى التصنيع[1]. وإحقاقاً للحق فإن بعض هذه التحليلات لم تغفل عن مظاهر التنافر بين هذا النموذج المأمول وبين الواقع المعيش بما في ذلك ازدواجية السلوك الرجالي إزاء المرأة والتوترات الناتجة عن القطيعة المفاجئة مع النظام القديم.

بيد أننا نشهد منذ السبعينات حيرة في صفوف الباحثين إزاء مفاعيل التغير الاجتماعي على العائلة وميلاً إلى اعتبار الموروث الثقافي كمصدر ممكن للحفاظ على توازن العائلة والمجتمع. في هذا المضمار تذهب بعض التحاليل إلى أن المؤسسات التقليدية والقيم المرتبطة بها لم تعد مرفوضةً بالجملة كما كان عليه الأمر في السابق وأن ثمة عودةً للإعلاء من شأن العائلة وشرفها ومكانتها بين صفوف الشباب[2].

ومهما يكن من أمر فإن التحليل الاجتماعي يشير إلى وجود صعوبات كبرى تعيشها العائلة التونسية اليوم في أداء وظائفها الأساسية. لقد قطعت العائلة التقليدية في تونس شوطاً مهماً في سيرورة تفككها. فالعائلة الممتدة تقلصت بدرجة كبيرة إلى حد أن ثلاثة أرباع العائلات اليوم هي عائلات نووية وهي نتيجة للتغييرات التي عصفت بالأسس الاقتصادية للعائلة الموسعة ولطموح أصبح يعتبر طبيعياً نحو الاستقلال الذاتي للعائلة النواتية. ومن جهة ثانية فإن الصفة السلطوية الملازمة للعائلة التقليدية تراجعت أمام التغير الذي دخل على تقسيم الأدوار داخل

(1) A. Bouhdiba: «Point de vue sur la famille tunisienne actuelle» et C. Camillieri: «Famille et modernité en Tunisie» RTSS No. 11 Octobre 1967.

(2) C. Camillieri: «Jeunesse, famille et développement» Paris CNRS 1973.
Riadh Zghall et Badra Bchir: «Les jeunes et le temps libre» in «Jeunesse et changement social» Cahiers du CERES, série sociologique No. 10 1984.

الأسرة والاعتراف بذاتية المرأة وذاتية الصغار ومطامح الشباب ولم يعد بوسع الأب بل لم يعد هذا الأب يقبل في عدة حالات أن يرتبط بعلاقة قهرية مع زوجه وأبنائه.

ولا تمثل هذه التغييرات في ذاتها مدعاة للانزعاج بل إنها تشكل من المنظور التاريخي عملية تقدمية لكن شريطة أن لا تفضي كما حصل في الغرب إلى تفكك بل ما يشبه اندثار أواصر القرابة لما لهذه الأخيرة من أثر على الاستقرار النفسي والتلاحم الاجتماعي، وكذلك شريطة أن لا يؤدي هامش الحرية المعترف به للمراهقين والشباب والمكانة التي احتلتها المرأة إلى إلغاء دور الأب والزوج والحال أن هذا الأخير بدأ يعيش ما يصطلح على تسميته بـ«أزمة الدور» crise de rôle.

على صعيد ثان فإن العائلة بوصفها الخلية الاجتماعية الأساسية وفي ظل تعقد النسيج الاجتماعي وتوسع وظائف الدولة فقدت جزءًا من وظائفها التقليدية الإنتاجية والتربوية والتثقيفية بصورة كاملة أو جزئية حسب الأوساط وذلك لصالح المؤسسات الحديثة وهذه نتيجة أخرى من نتائج غزو الحداثة وضريبة للتقدم كما يقال. ولكن الخطر يكمن في التهديد الموجه إلى ما أسماه البعض بـ«الوظيفة العائلية» للعائلة أي إلى دورها في إرساء علاقات حميمية بين أفرادها وضمان التواصل داخلها وداخل محيطها وكذا دورها في غرس القيم الأساسية التي بدونها لا يمكن الحديث عن عائلة ولا عن نسيج اجتماعي متلاحم ولا عن مجتمع له هوية. ومما يزيد الأمر خطورةً الفشل النسبي للمدرسة في القيام بوظيفتها في مجال التنشئة وغرس القيم النبيلة كالقيام بالواجب وحب العمل واحترام الآخرين والتكافل والتعاون والنزاهة والاستقامة وحفظ اللسان ونظافة اليد. وليس الغرض محاكمة العائلة أو المدرسة أو تحميلهما مسؤولية أوضاع تتجاوزهما في حالات كثيرة لتطرح مسألة المحيط الاجتماعي ككل بما في ذلك نمط الاقتصاد والسلوك الإداري والواقع الإعلامي وأزمة الريف والتحضر السريع ونوعية الممارسات الملاصقة للنظام السياسي.

وعلى سبيل المثال فإن الاختلالات الجهوية وعوامل الطرد من المناطق الداخلية تقتلع مئات الآلاف من الأسر من جذورها الريفية والبدوية لتلقي بها

في طاحونة تحضر فوضوي منتج بدوره لفوضى القيم والمعايير والسلوكات.

والليبرالية الاقتصادية التي تتطور في غير محيطها الأصلي تشجع على الأثراء السهل ويتضافر فعلها مع تخلخل الإدارة واحتياج الموظف البسيط لينتج الفساد والرشوة على نطاق أوسع فأوسع كما تتضافر مع الانفتاح الثقافي والاقتصادي والسياحي ومع الغزو الإعلامي لتنمي عقلية الاستهلاك والاستعراض وتشكل مناخاً ملائماً لتفشي عاهات أخرى مثل «التبزنس» واحتقار الجهد والنظافة والاستقامة.

ومن ذلك أيضاً أن التلفاز الذي يأخذ وقتاً هاماً لدى قسم متزايد من السكان يحول التواصل المتبادل بين أفراد العائلة وبين الناس إلى اتصال وحيد الاتجاه ويقلص إلى حدود بعيدة مجالات الحوار والتبادل في الشؤون التي تهم العائلة والمجتمع فضلاً عن سلبياته الأخرى البادية في مجال تشكيل الذهنيات وصوغ السلوكات وتكوين الأذواق.

وحتى المدرسة فقد عرفت من التقلبات في مجال الخيارات اللغوية والثقافية وفي مضامين القيم الموجهة ما يغذي من تذبذب وتمزق الشباب وانتهت أخيراً إلى توجهات تتصادم فيها قيم دروس التربية الدينية مع مضامين التربية المدنية بدلاً من أن تتكامل معها.

وإزاء هذا الوضع فهل نقول ما قاله أحد الباحثين الاجتماعيين التونسيين من أن فرصة العائلة التونسية تكمن في أنه لا توجد مؤسسة أخرى حققت نتائج أفضل منها[1]؟

وهناك قضية ثالثة يجدر التنبيه لها لأنها كانت وما تزال موضوع تجاهل من المؤسسات الرسمية والبحوث الاجتماعية وهي المتعلقة بالسلوكات الجنسية في أوساط الشباب. ففي الماضي كانت المشكلة الجنسية عند الشباب تجد حلها

(1) A. Bouhdiba: «Refaire la famille» actes du colloque «l'avenir de la famille...» cahiers du CERES No. 7, 1990.

أساساً في الزواج المبكر. العقود الأخيرة شهدت ارتفاع سن الزواج وتنامي ظاهرة العزوبية ولا أريد التوقف عند أسباب هذه الظاهرة وهي معروفة وإنما الإشارة إلى انعكاساتها على صعيد السلوك الجنسي وقد حصل هذا التطور في نفس الوقت الذي تطورت فيه وسائل منع الحمل. وهو ما أفرز مرونةً نسبيةً في العلاقات الجنسية في بعض أوساط الشباب. والواقع أن المعطيات غير متوافرة حول هذه المسألة ولا بد لنا من تلافي هذا القصور والاستفادة من مثال الباحثين المغاربة في هذا الباب؛ فالمسألة هامة ولها انعكاساتها على وضع العائلة وأنظمة الزواج وعلى الصعيد الصحي وعلى نوعية التطور الأخلاقي وعلى نظام التربية وغيره.

لقد كان من نتيجة التغيرات التي شهدها المجتمع التونسي وشهدتها الخلية العائلية أن فقدت هذه الأخيرة احتكارها لنقل وتوارث القيم والنماذج الثقافية. ولكنها لم تفقد وظيفتها كحامل للقيم فهي تبقى ـ ما لم يصبها التفكك أو المسخ الثقافي كما نشاهده في بعض الحالات ـ مستودعاً للقيم التي تصنع هوية هذا المجتمع التونسي العربي المسلم. ولكن العائلة وهي تؤدي هذه الوظيفة يمكن أن تتحول إلى عامل محافظة فباعتبارها من المؤسسات المساهمة في إنتاج وإعادة إنتاج الوعي الاجتماعي فهي تسهم أيضاً في إعادة إنتاج وعي عهد الانحطاط ومرحلة التخلف بدرجات تختلف باختلاف الأوساط الاجتماعية والثقافية. وإذا كان صحيحاً أن علينا العمل على تطوير وتجديد وإثراء منظومة القيم الموروثة حتى لا تصبح عامل خنوع فإن هذا ينطبق على جملةٍ من القيم التي تبثها العائلة القريبة من النموذج التقليدي كالعصبية العائلية والعشائرية والنظرة الدونية للمرأة فضلاً عن غياب القيم الفاعلة في الحياة العامة.

إن العائلة التونسية تعيش ضغوطات جمّة فهي محط آمال العديد من القطاعات الاجتماعية وهي في الوقت ذاته هدف لسخط قطاع مهم من جيل الشباب وذلك لأن العائلة مؤسسة أساسية لاستقرار المجتمع وحفظ توازنه ولحمته والحفاظ على هويته ولكنها أيضاً مؤسسة لا غنى عنها لنجاح التغير الاجتماعي وإثراء منظومة القيم. إنها المحل الذي تلتقي فيه آثار التطور في كل المجالات الأخرى

وتتصادم في صلبه التيارات المؤثرة في المجتمع والأسرة في هذا تقوم بدور المعدل ولكن احتمال أن ينوء كاهلها تحت الضغوط القوية المسلطة عليها فتستقيل أو تنفجر هذا الاحتمال وارد ويوجد من المؤشرات ما يدل على واقعيته.

أمام هذه التطورات يطرح السؤال: أي سياسة للعائلة وللشباب؟

ثمة خيار أول يتمثل في تعميم نموذج العائلة الحديثة بالغرب وبعض الداعين له «مستعدون» حتى للقبول بسلبياته معتبرين أنه لا يمكن انتهاج سلوك انتقائي وأنه لا خيار لنا في قبول نموذج العائلة الزوجية الحديثة بكل ما يحمله ويصاحبه من قيم.

يمكن الرد على هذا الخيار في نقطتين:

- **أولهما**: هل يمثل استيراد نموذج عائلي في حالة أزمة (الانعزالية، الأنانية، ارتفاع نسبة العائلات الناقصة، انحراف الأحداث) موقفاً حكيماً؟

وثانيهما: واعتباراً أن المسألة العائلية لا يمكن أن تُعالج خارج الخيار المجتمعي والنموذج الحضاري ما معنى أن نصر على نقل قيم الحداثة على علاتها والحال أن الحداثة الغربية هدف للنقد والمراجعة في عقر دارها وموطن إنتاجها؟

لقد جسمت الحداثة الغربية مسعى لتأكيد دور الإنسان في نحت مصيره وحقه في استخدام عقله من أجل تحقيق سعادته وقد اقترنت بأيديولوجيا العقلانية والكونية والتقدم وتجاهل العامل الروحي ومحاربة التقاليد. ولئن كان للحداثة منجزاتها على صعيد تحرير العقل والتقدم العلمي والتقني وإرساء فكرة حقوق المواطن وترسيخ فكر حقوق الإنسان فقد رافقتها سلبيات عديدة من بينها تفكك الروابط العائلية والأزمة الروحية والأخلاقية وهي سلبيات بصدد إنتاج ردود فعل معاكسة تنزع إلى تأكيد القيمة المحورية للعائلة وأهمية البعد غير العقلي في الإنسان وعودة المقدس.

والحداثة رغم نزعتها الكونية تبقى نتاجاً لتجربة تاريخية محددة وهي تتعارض بوصفها تصوراً للكون ولمكانة الإنسان فيه مع تصورنا المستمد من موروثنا الثقافي

والديني الإسلامي وقيمه المركزية. وعلى سبيل الذكر فإن اعتبار الفرد في مركز المجتمع كإنكار مكانة الفرد ـ وهما في قلب التعبيرين الأساسيين للحداثة أعني الليبرالية والماركسية ـ يتناقضان كلاهما مع منحى الإسلام في الاعتدال والوسطية. كذلك فإن العلمانية باعتبارها ثورةً في الغرب على الروحانيات المفرطة للكنيسة الكاثوليكية ووصايتها على العقل لا تجد لها مبرراً في تاريخنا. لقد أكدت العلمانية الأوروبية على قيمة الحياة الدنيا في وجه كنيسة تحقر من الدنيا. أما الإسلام فلم يعرف الفصل بين الروحي والدنيوي ولم ير في مملكة الأرض تجسيداً للخطيئة والدنس. كذلك مثلت العلمانية رد فعل على كنيسة اعتبرت الوحي نقيضاً للعقل بينما الإسلام أقر بمكانة العقل وقام على التوازن والتكامل بين العقل والوحي.

يقودنا هذا النقد إلى ضرورة العودة إلى الذات في معالجة قضايانا سواء ما تعلق منها بالخيار المجتمعي ككل أو ما يتصل بمحاور معينة ضمنه مثل العائلة والشباب. فخيارنا الأسلم هو أن ننطلق من مخزون قيمنا لتطويره وإثرائه بصورة تتيح الاستجابة لتحديات العصر والعيش في صلبه والفعل فيه. فلا تبعية ولا انغلاق. لا ذوبان في الآخر ولا تقوقع على الذات. إن الحلول المطلوبة لبناء مستقبلنا لا تكمن في اجترار تقاليد السلف ولا في استيراد النماذج الغربية للثقافة والتنظيم الاجتماعي. بل المطلوب أن ننظر للعالم وما يجدُّ فيه فنستوعب حقائقه ونستفيد من تجربته لتجديد مسيرتنا الخاصة فتكون نظرتنا ومسلكيتنا تعبيراً عن روحنا وعقلنا وواقعنا وليس انعكاساً لتقاليد الغرب وعقله وواقعه وهذا هو المنطلق والأساس الذي ينبغي أن نبني عليه سياسة العائلة والشباب واستراتيجيةً للعائلة والشباب.

ولبلورة هذه الاستراتيجية فلا بد من تضافر الجهود لإنجاز بحوث معمقة تتناول تطور العائلة عندنا وأصنافها المختلفة والعوامل المؤثرة فيها بما في ذلك التطور السكاني ونمط الحياة الاقتصادية وظاهرة النزوح والتحضر السريع والهجرة ومشاكل البطالة والسكن والمواصلات والسياسة التربوية والسياسة الإعلامية وقضايا الصحة ومسائل العمل وإنتاج وتوزيع الثروة وقضية المشاركة السياسية.

وبالنسبة لقضايا الشباب فلا بد أن نضيف إلى العناصر المذكورة العوامل الأوثق صلةً بمشاكل ومشاغل هذا القطاع مثل تربية الطفل ومشكلات المراهقة والعلاقات بين الأجيال ومسائل التكوين والتشغيل ومسألة وقت الفراغ والترفيه والثقافة وتسهيلاً لهذه العملية فمن المهم أن تقع إدارة حوار واسع مع الشباب بعيداً عن أي قضاء سواء كانت مبرراته اجتماعية وأيديولوجية.



في التغيّر الأسري بالمغرب: ملاحظات على هامش بحث شخصي

كنزة لمراني العلوي

I

أنجزت منذ ما يقرب من عشر سنوات بحثاً جامعياً في موضوع الأسرة المغربية، تحت عنوان «الثابت والمتغير في بنية الأسرة المغربية»، وقد قمت بنشره بعنوان «الأسرة المغربية، ثوابت ومتغيرات»(*). كان الهدف الرئيسي لهذا البحث، يتحدد في محاولة رصد بعض الثوابت والمتغيرات في بنية الأسرة المغربية خلال السنوات العشر الأخيرة وبالضبط من سنة 1975 إلى سنة 1985.

لم يكن العمل سهلاً، ونحن لا نعتقد بسهولة البحث الاجتماعي العلمي، وخاصة في مجتمع لا يقدر هذا البحث حق قدره، بالإضافة إلى تعقد الظواهر الاجتماعية، وتداخل مستوياتها التاريخية والنفسية والأيديولوجية.

اتجهت استراتيجية البحث نحو كشف التباعد والتفاوت الحاصل في المجتمع المغربي - المديني منه على وجه الخصوص - بين الخطابات السائدة عن الأسرة، والبنية المجتمعية الفعلية للأسرة. وقد تحددت هذه الاستراتيجية في منطلق البحث في إطار حدس تجريبي، وفرضية للعمل، ثم تأكدت في خاتمته كخلاصة لتقمص وفحصٍ وتحليلٍ غطّى جوانب متعددة من الخطابات المنشأة حول الأسرة، أو المقننة لوجودها، أو المترتبة عن قضاياها في ملفات المحكمة الشرعية.

(*) كنزة لمراني العلوي، الأسرة المغربية، ثوابت ومتغيرات، دار نشر أدنو، الرباط 1986.

لقد قمنا في هذا البحث بدراسة «مدونة الأحوال الشخصية» كما درسنا جوانب من الكتابات المدرسية المُقررة في المدارس الابتدائية المغربية، وتابعنا منظور حزب تقدمي للأسرة، يتعلق الأمر برؤية الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، والاتحاد الاشتراكي لاحقاً. كما حاولنا الوقوف في محطة أخيرة على واقع الأسرة المغربية من خلال مراجعة عينة من ملفات المحكمة المعروضة أمام القضاء بالدار البيضاء (800 ملف قضائي قدمت للمحكمة بالدار البيضاء سنة 1981).

ومن خلال متابعة نماذج الخطابات التي ذكرنا، حاولنا تحليل وإعادة تنظيم بنية هذه الخطابات، في علاقتها بمحدداتها النظرية والتاريخية والمجتمعية، كما حاولنا مقارنة نتائجها فيما بينها، من أجل الاقتراب ما أمكن من بنية المجال الأسري في المغرب.

لقد حاولنا في سياق التحليل والتركيب الذي ذكرنا مراعاة الأوليات الوضعية المُقَنِّنة لحدود الخطاب السيوسيولوجي، فكانت حصيلة هذا البحث كما بلورناها في خاتمته كما يلي:

سجلنا ظاهرة التفاوت بين الأيديولوجي والواقعي، بين الخطاب وموضوع الخطاب، في مجال ظاهرة الأسرة. فالخطاب يتحدث عن بنية أسرية أبوية (القانون والكتاب المدرسي) وفي الواقع نلاحظ تماوج أسر متعددة، لا يمكننا أن نعترف تماماً وكلية بأبويتها.

التفاوت المقصود هنا انفلات، والانفلات إزاحة وتغير. إن التفاوت تمرد وعصيان، لكن تمرد الأمس واليوم يتحول في الزمان إلى ظاهرة لم تعد تخطئها العين داخل مجتمعنا، مما يبرز التحول الفعلي ويدفع إلى ضرورة زحزحة النصوص القانونية التي لم تعد تمارس في نظرنا سوى القسر الإجتماعي، بدل أن تساهم في تقوية التضامن الاجتماعي، وهي الوظيفة التي تُسْنَدُ عادةً للقانون والمؤسسات القانونية.

نحن نعتقد أن استمرار سيادة النسق القانوني الحالي (مدونة الأحوال

الشخصية) يساهم في تقوية الجوانب المحافظة داخل بنية التغير، كما أن استمرار إغفال الخطاب المدرسي لأهدافه المتعلقة بضرورة الاهتمام بالواقع يزكي أخلاق التراتب الأسري، والتراتب بين الأفراد داخل المجتمع. إلا أن سيادة هذا النوع من الخطابات رغم القصور الذي لاحظناه في بنية الخطاب السياسي المعارض حول موضوع الأسرة والمرأة، لن يمنع الدينامية الواقعية الموضوعية المرتبطة بشبكة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة من تحقيق الإنفجارات المؤدية بصورة حتمية إلى تحقيق بنية أسرية جديدة.

إن المؤشرات الإحصائية المتعلقة بتعلم المرأة وبعملها، تعتبر وجهاً آخر للقضية، وما دام الأمر يتعلق بظواهر تزداد نسبة ارتفاعها باستمرار، فإن دينامية التغير والتطور ستفضح في الزمان التباعد الذي يتسع باستمرار بين ما هو أيديولوجي، وما هو واقعي، بين تصور بنية الأسرة وبين واقع الأسرة.

ضمن هذا الإطار فكرنا في الثابت والمتغير في بنية الأسرة، بل في ثوابت ومتغيرات الأسرة المغربية، وهي النتيجة الثانية الأساسية لهذا البحث. نقصد بالثابت والمتغير هنا نمط تفاعل الأيديولوجي مع الواقعي في مجال الأسرة، حيث وضعت النصوص القانونية لمدونة الأحوال الشخصية في إطار اجتهاد رُسِمَت مَبادِئه في دائرة سُلَّم معياري ديني، واعتبرت أنها صحيحة، ومعبرة تماماً عن بنية الواقع، في حين أن مؤشرات الواقع التي ركبناها من خلال دراستنا لملفات المحكمة، أظهرت تنوع البنية الواقعية، وتحولها وتصادمها مع النصوص. هنا نحن أمام **ثابت** هو النظام القانوني، **ومتغير**، البنية الأسرية، بل أمام **ثوابت** وذلك عندما نضيف إلى خطاب القانون خطاب المدرسة، **ومتغيرات** عندما نضيف الجوانب النقدية في الخطاب السياسي الحزبي المدروس، إلى المتغيرات الواقعية التي برزت في ملفات المحكمة.

البنية الأسرية في المغرب إذن ثوابت ومتغيرات، تصورات ذهنية محافظة تميل إلى الثبات، ووقائع مناظرة تتجه صوب زحزحة التصورات، وتصورات جديدة تعيد بناء الوقائع، وكل هذا يتم في إطار حركية اجتماعية أشمل، هي حركة المجتمع المغربي.

إن الشيء المؤكد هنا، وبناءً على نتائج بحثنا هو أن البنية الأسرية في المغرب، وخاصة في المناطق الحضرية التي نموذجها الدار البيضاء، ليست موحدة، فهناك أكثر من نموذج أسري واقعي.

يتعلق الأمر في نهاية التحليل ببنيات أسرية، أو ببنية أسرية متحولة، متغيرة، فهناك من جهة بقايا الأسرة الممتدة والأسرة النووية، الأسرة النووية الديمقراطية الخ. . . وداخل هذه الأشكال والبنيات، هناك البنية التي عرفت شكل النمط الأسري النووي، ولم تعرف محتواه، وهناك عينات أخرى يصعب تسميتها، حيث تتلون بكثير من أحوال التمزق والتفكك. . . وداخل دائرة التحول الأسري والتحول المجتمعي وفي إطار شروط الحياة العامة في المجتمع تزداد المفارقة الكبرى وضوحاً بين المنظور الأسري القانوني المدرسي والمنظور الواقعي المتغير.

تلك إذن هي نتائج البحث الذي أنجزناه منذ سنوات، وقد أنجزت أبحاث أخرى في نفس الموضوع، قبل بحثنا وبعده، وهو أمر يعزز يوماً بعد يوم دائرة البحث السوسيولوجي في موضوع الأسرة ويجعلنا قادرين على تفهم جوانب كثيرة من آليات التغير الاجتماعي، رغم استمرار تجاهل المسؤولين عن التخطيط والتنمية لنتائج هذه الأبحاث.

II

عندما عدت إلى قراءة هذا البحث الذي لخصت في الصفحات السابقة نتائجه العامة بكيفية اختزالية، وقفت على أسئلة متعددة بصدده تتعلق بآفاق العمل والتفكير بعده.

لقد كانت مقتضيات الكتابة عن الأسرة المنتمية إلى مجال السوسيولوجيا، والتي التزمنا بها في حدود المستطاع، تحتم علينا في كثير من الأحيان التزام الصمت بصدد كثير من الأسئلة فظلت دراستنا مليئةً بكثير من البياضات.

وقد ساهمت مقاربتنا المنطلقة من حساسية أيديولوجية نِسوية في عدم تمكيننا

من صياغة أسئلة كثيرة، فغابت من بحثنا قضايا متعددة وذلك بحكم الحدود التي رسمناها لأنفسنا: التفكير في سوسيولوجيا الأسرة، التسليم بأوليات النزعة النسائية المتحررة، والتفكير من داخلها وبواسطتها في موضوع البحث.

إنني عندما أعود اليوم لأتأمل هذا البحث أشعر بأنه لا شيء يمنعني من محاولة التفكير في ملء جزء من بياضاته، أي التفكير في المؤجل والمغيب فيه، وقد سجلت بهذا الصدد جملة ملاحظات أعتقد بأنها ستساهم في حالة إغنائها في توسيع الآفاق التي رسمها البحث، كما ستتيح لي الاستمرار في التفكير في نفس الموضوع من زوايا أخرى.

وسأكتفي الآن بذكر ملاحظتين عامتين، أولاهما تتعلق باستراتيجية البحث، وثانيتهما تتعلق بمعضلة الكتابة النسائية في موضوع الأسرة والمرأة.

أولاً ـ في التغير الأسري

أنجز هذا البحث في أفق المحافظة على مؤسسة الأسرة، كمؤسسة لاحمة لنسيج البناء الاجتماعي التحتي للمجتمع، صحيح أنه كان يتوخى الدفاع عن ضرورة التغير الأسري وذلك بتدعيمه للبنيات الأسرية الجديدة التي ما فتئت تتأسس، لكنه لا يمكن أن يدرج في دائرة الأبحاث المعادية أو المضادة لمؤسسة الأسرة. إن استراتيجي رغم دفاعها عن التغير الاجتماعي تظل استراتيجية محافظة عندما تقارن بالدعوة الراديكالية الرافعة لشعار ومطلب نفي الأسرة. ورغم أننا لا نعتقد في الفكرة والدعوة المنادية بموت الأسرة، وقد صرحنا بذلك في إحدى صفحات بحثنا (ص 158)، إلا أننا لم نفكر بشكل مباشر في مثل هذه القضايا، فقد علمتنا مقتضيات التدقيق في صياغة موضوع ومجال الظاهرة موضوع الدرس، التركيز على حدود معينة، إلا أن هذا الالتزام المنهجي قلص في فكرنا من إمكانية صياغة أسئلة ذات طابع فلسفي، أسئلة نعتقد أنه كان من شأنها أن تغير وتيرة النقاش، فتغنيها، وذلك بالتشكيك في بعض الأوليات ومعاودة التفكير في بعض القناعات، وعدم التوقف عند نتائج بعينها، حتى عندما تكون هذه النتائج حسب مقتضيات المنزع الوضعي في

المعرفة الاجتماعية مجرد نتائج مؤقتة.

كان داڤيد كوبر قد اختتم كتابه المعنون بـ «موت الأسرة»(*) بفقرات حزينة، نقلتنا من التفكير في نفي الأسرة إلى التفكير في تدعيمها، فشكلت فقراته الأخيرة، ببعدها العاطفي وأسلوبها الحزين حجة مناقضة لمشروعه المتمثل في نقد ونفي الأسرة في المجتمعات الرأسمالية.

لم تكن أفكار داڤيد كوبر الراديكالية في سياق نقده لمؤسسة الأسرة البورجوازية حاضرة في مشروعنا، ولهذا لم نتكلم كما أشار هو في نهاية بحثه عن الأمن العاطفي، الأسرة والأمن العاطفي.

إن موضوع الأمن العاطفي في الأسرة يقودنا نحو طريق لم نتجه صوبه في دراستنا، وهو طريق يقارب الظاهر وموضوع الحديث في مستوى ما هو سيكولوجي. ولا يتعلق الأمر بهذا وحده، فنحن لم نفكر أيضاً بما فيه الكفاية في مفهوم الجنس والعلاقات الجنسية داخل الأسرة، ولا في مفهوم الجسم في الأسرة الأبوية، ولم نتمكن من تدقيق النظر في الزوج المفهومي جنس/ إنجاب، كما لم نفكر في مفهوم الأمومة، إننا لم نفكر في كل هذا وفي أمور كثيرة غير ما ذكرنا، كما أننا لم نتخيل بالمعنى الذي يحدده رايت ميلز للخيال السوسيولوجي(**)، أقول إننا لم نتخيل في سياق بحثنا في مسألة كيف ستتحول بنية الأسرة بعد اكتمال الثورة العلمية التي تجري فصولها الأولى الآن، ومنذ سنوات في مجال اكتشاف الأحواض الاصطناعية الصالحة للحمل وفي مجال كراء الأرحام... إنني أذكر كل هذا لأبرز ضرورة استمرار البحث في موضوع الأسرة من زوايا متعددة، وانطلاقاً من مؤشرات فعلية أو متخيلة، من أجل التملك العلمي لموضوع له حساسيته الخاصة، وذلك بحكم قاعديته الاجتماعية، ودوره النفسي والمعرفي والتربوي، ثم بفعل دوره المتميز في إعادة إنتاج العلاقات المجتمعية

(*) راجع: David Cooper, Mort de la famille Ed: Seuil, Paris 1972

(**) أنظر: C. Wright Mills, l'imagination sociologique

أنّ الفصل المتعلق بصورة الأسرة والمرأة في الكتاب المدرسي قد حاول تحليل مفهوم الحب في إطار سيادة التراتب والمراتبية بين الأفراد داخل الأسرة. إلا أن طغيان المقابلة الحَدِّية بين الرجل والمرأة باعتبارها مرتكز البنية الأسرية ونواتها الأصلية، وطغيان الحماسة لمواجهة قهر مفكر في تنحيته بقهر بديل، في اتجاه إنشاء وتأسيس تكافؤ مستقبلي للعلاقة، أغفل قضايا متعددة من قبيل ما ذكرنا سابقاً.

إن هذه الملاحظة التي نتبينها اليوم في بحثنا ونثبتها هنا، يمكن أن توجه أيضاً للكتابة النسوية في المسألة النسائية على وجه العموم، فغالباً ما تؤدي حماسة الخطاب إلى نسيان قضايا جوهرية أبرزها في نظرنا إمكانية تجاوز الفعل الاجتماعي الواقعي لفعل الخطاب.

وسأحاول توضيح هذه القضية بتقديم بعض التفاصيل الأولية ما دمنا نعتقد أن طغيان الحماسة النسوية المنفعلة مسألة تساهم في إفقار الكتابة النسائية، وفي بعض الأحيان تجعلها غير قادرة على إدراك متغيرات التحول الاجتماعي.

لقد نشأت الكتابة النسائية واضحة ومُعْلَنة، لم تتأسس في أفق حركات نسوية، بقدر ما تشكلت في أغلبها كواجهة من واجهات الاختيارات السياسية. هذا أمر لا نحاكمه قِيمِياً، بل إننا نرى فيه كثيراً من أوجه الإيجاب، شريطة أن نمارس على إنتاجنا كثيراً من النقد الذاتي، وننتبه باستمرار، إلى ما نكتب ومَفْعُولَ ما نَكْتُبُه، لنتمكن من تجاوز النقص والتكرار الذي يُؤطر ويُوجه كتابتنا في الموضوعات التي نفكر فيها ونكتب عنها.

نحن نرى اليوم فيما يكتب أن الخطاب النسائي أنتج كتابة مُؤطرة بموضوع الشكوى أو موجهة في دائرة التحدي اللفظي القائم على جملة مفاهيم واختيارات جاهزة.

في خطاب الشكوى يتعالى الحنين، وفي خطاب التحدي يتم إغماض العين على حركة الواقع، وفي أقصى الأحوال السعي لملاحقتها بخطاب متخلف عن ديناميتها.

أنّ الفصل المتعلق بصورة الأسرة والمرأة في الكتاب المدرسي قد حاول تحليل مفهوم الحب في إطار سيادة التراتب والمراتبية بين الأفراد داخل الأسرة. إلا أن طغيان المقابلة الحَدِّية بين الرجل والمرأة باعتبارها مرتكز البنية الأسرية ونواتها الأصلية، وطغيان الحماسة لمواجهة قهر مفكر في تنحيته بقهر بديل، في اتجاه إنشاء وتأسيس تكافؤ مستقبلي للعلاقة، أغفل قضايا متعددة من قبيل ما ذكرنا سابقاً.

إن هذه الملاحظة التي نتبينها اليوم في بحثنا ونثبتها هنا، يمكن أن توجه أيضاً للكتابة النسوية في المسألة النسائية على وجه العموم، فغالباً ما تؤدي حماسة الخطاب إلى نسيان قضايا جوهرية أبرزها في نظرنا إمكانية تجاوز الفعل الاجتماعي الواقعي لفعل الخطاب.

وسأحاول توضيح هذه القضية بتقديم بعض التفاصيل الأولية ما دمنا نعتقد أن طغيان الحماسة النسوية المنفعلة مسألة تساهم في إفقار الكتابة النسائية، وفي بعض الأحيان تجعلها غير قادرة على إدراك متغيرات التحول الاجتماعي.

لقد نشأت الكتابة النسائية واضحة ومُعْلَنة، لم تتأسس في أفق حركات نسوية، بقدر ما تشكلت في أغلبها كواجهة من واجهات الاختيارات السياسية. هذا أمر لا نحاكمه قِيمِياً، بل إننا نرى فيه كثيراً من أوجه الإيجاب، شريطة أن نمارس على إنتاجنا كثيراً من النقد الذاتي، وننتبه باستمرار، إلى ما نكتب ومَفْعُولَ ما نَكْتُبُه، لنتمكن من تجاوز النقص والتكرار الذي يُؤطر ويُوجه كتابتنا في الموضوعات التي نفكر فيها ونكتب عنها.

نحن نرى اليوم فيما يكتب أن الخطاب النسائي أنتج كتابة مُؤطرة بموضوع الشكوى أو موجهة في دائرة التحدي اللفظي القائم على جملة مفاهيم واختيارات جاهزة.

في خطاب الشكوى يتعالى الحنين، وفي خطاب التحدي يتم إغماض العين على حركة الواقع، وفي أقصى الأحوال السعي لملاحقتها بخطاب متخلف عن ديناميتها.

إننا نفكر باستمرار في كيفية تجاوز خطاب الشكوى والتحدي، وهو خطاب في أغلبه رومانسي وذلك بالاستعانة مثلاً بالخطاب المعرفي، هذا الخطاب الذي لا يضع نفسه في دائرة تعلو على الاستراتيجية السياسية، وذلك لتدعيم وتطعيم الكتابة النسائية وإلغاء النمطية المكررة التي تشكل إحدى مميزاتها.

لقد مكننا الفصل الذي خصصناه في دراستنا لموقف حزب الاتحاد الاشتراكي من قضايا الأسرة والمرأة من تبين الطابع السكوني لهذا الخطاب، واستمرار ترديده في بعض المناسبات للأدبيات النسائية التي رسختها المجتمعات الرأسمالية منذ عصر الأنوار وفي سياق الثورة الصناعية الكبرى في القرن الثامن عشر، ومروراً بالآفاق التي دشنتها التجربة الاشتراكية ثم مواثيق وقوانين الأمم المتحدة الداعية إلى تحرير الشرط النسائي ومساواته بالرجل. فكيف يمكن تجاوز الطابع السكوني الذي يغلف الكتابة النسائية المناضلة، وهو الخطاب الذي شكل موجهاً من موجهات خطابنا النقدي لبنية لأسرة، وما يزال يشكل إلى يومنا هذا جزءًا كبيراً في أهم ما ينشر في موضوع «تحرر المرأة، وتحرر الرجل».

نحن نعتقد ـ ودائماً في إطار ملاحظات أولية في هذا الباب ـ أن دعم حركية التاريخ والمجتمع لا يتأتى في مستوى الكتابة عن المرأة أو عن سواها إلا بمحاولة متواصلة لإغناء الخطاب، وذلك عن طريق مواصلة التحليل العيني لمعطيات الواقع الاجتماعي والذهني، ولن يتم هذا الإغناء في نظرنا بالمحفوظات ذات الطابع الشعاري، بل بالمعارف النظرية التي تغني الخطاب النسائي، وترفع عنه الطابع التقريري البياني الجاهز، وتُحَوِّلُ شكواه أحياناً إلى شهادة عن تمزق الوعي في التاريخ، لا مجرد رصد يوحي بفقر الإرادة والوعي، ولعل الاستفادة من التحليل النفسي والتحليل الاقتصادي والبحث السوسيولوجي، والبحث في الاقتصاد السياسي للأسرة، والرأسمال الرمزي للعلاقات الأسرية المتعددة الأطراف، وذلك في إطار شمولي يتعلق بحركية الواقع الإجتماعي في كليته، يتيح لنا إعادة النظر في كثير من المفاهيم التي كَثُرَ ترديدها، وهي مفاهيم تغذي كثيراً من الأذهان بدون أي تعميق للرؤية وللفهم.

فلن ينكر أحد منا مثلاً ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أهمية النقد المتواصل

للبنية العقائدية السكونية الموجهة لبنود مدونة الأحوال الشخصية، الذي دُشِّن في الكتابة النسائية في المغرب منذ سنوات، والذي ساهم وما يزال يساهم في تقدم الوعي بموضوعه، مثلما أنه لا أحد ينكر أهمية مفاهيم الثورة الجنسية التي انتشرت في الكتابة الغربية في منتصف هذا القرن، والتي ساهمت بدورها في تطوير الحساسية الجنسية بين المرأة والرجل في أوروبا.

إن معنى هذا أن الفعل المعرفي في موضوعنا يكفل تطويراً للمفاهيم وتغييراً في الحساسيات والأدوار، ويُوَلِّد في النهاية تقدماً ملموساً يستطيع تقوية التحول الاجتماعي في علاقة الرجل بالمرأة والذي لا نشك اليوم في حصول البعض منه، على الأقل داخل بعض الشرائح الاجتماعية.

* * *

لم تكن غايتنا من وراء الملاحظات المذكورة تتوخى أكثر من المساهمة في الدعوة إلى استمرار التفكير فيما ننتج من أبحاث في موضوع المرأة والأسرة وما يرتبط بهما من قضايا ومفاهيم وفرضيات، واختيارات، وذلك لكي يتأتى لنا تكسير وتيرة الخطاب النسوي الجاهز، ويفتح أمامنا إمكانية الكتابة المسلحة بوعي يستطيع معرفة حدوده، ومعرفة مواطن قصوره ليتجاوزها ويساهم فعلاً وقولاً في دعم الاختيارات التاريخية والمعارف العلمية الجدية الرامية إلى تحويل معطيات المجتمع إلى قضايا قابلة للتعقل والفهم من أجل المساهمة في تطور وتقدم المجتمع والإنسان.

عمل المرأة وانعكاساته على الأسرة في البحرين

منيرة أحمد فخرو

مع تفاقم مشكلة البطالة وانتشار أعداد الباحثين عن عمل يدور جدل واسع في مجتمعات الخليج ـ حول جدية عمل المرأة أو مدى تأثيره على توظيف الذكور. وتطالب بعض الأصوات بعودة المرأة العاملة إلى بيتها كي ترعى أولادها وتفسح المجال أمام الرجل للالتحاق بسوق العمل. بينما أصوات أخرى تدافع عن أهمية عمل المرأة وحقها في العمل. إن أعداد الباحثات عن عمل يزداد مع مرور الوقت وليس هناك سياسة واضحة لرفع نسبة المرأة العاملة، وبخاصةٍ أن أعداد العمالة الأجنبية تتضاعف حيث بلغت عام 1991 حوالي 134,802 أو ما نسبته 63,6٪ من مجموع قوة العمل، بينما بلغت أعداد البحرينيين العاملين (ذكوراً وإناثاً) 77,268 أو ما نسبته 36,4٪ من مجموع قوة العمل بالرغم من ارتفاع أعدادهم عما كانت عليه عام 1981 حيث وصلت آنذاك إلى 61,199. هذا الارتفاع في أعداد العمالة البحرينية بحوالي 16 ألف خلال عشر سنوات صاحبه ارتفاع في أعداد العمالة الأجنبية مما إدى إلى انخفاض نسبة العمالة المواطنة. كما ارتفعت أعداد الإناث البحرينيات إلى 13,185 عام 1991. تلك الزيادة التي بلغت حوالي 4 آلاف عاملة خلال عشر سنوات لا تعد كبيرة إذا ما قورنت بأعداد المتخرجات من المدارس الثانوية والجامعات واللاتي لا يستطعن الحصول على عمل إما بسبب نقص في التدريب أو بسبب تفضيل الذكور لملء الوظائف الشاغرة. ويشير الجدول رقم (1) إلى أن الغالبية من العاطلين لعام 1991 (ذكوراً أو إناثاً) هم من فئة الشباب الذين تقل أعمارهم عن ثلاثين عاماً. جميع تلك الإحصاءات تعكس خللاً في التوظيف ونقصاً في تدريب العاملين من الجنسين كي يستطيعوا شغل الوظائف المختلفة التي تحتلها العمالة

الأجنبية، كما تشير أيضاً إلى عدم وجود سياسة واضحة للحد من تلك المشاكل التي تكاد تسبب اختلالاً في التوازن الاجتماعي. وسنطرح في تلك الورقة بعض جوانب المشكلة مع محاولة إيجاد بعض الحلول التي من شأنها الحد من تلك المشاكل مجتمعة ونقصد هنا مشاكل البطالة ونقص التدريب والتعليم الذي يتطلبه سوق العمل كما سنناقش انعكاسات عمل المرأة على الأسرة سلباً أو إيجاباً.

جدول رقم (1)

المتعطلون البحرينيون من القوة العاملة حسب النوع والعمر

1991

فئات العمر بالسنوات	ذكور		إناث	
	عدد العاطلين	٪	عدد العاطلات	٪
15 ـ 19	2,213	٪24,5	965	٪22
20 ـ 24	3,446	٪38,1	1,994	٪45,7
25 ـ 29	1,299	٪14,4	898	٪20,6
30 فأكثر	2,077	٪23	502	٪11,5
المجموع	**9,035**	**٪100**	**4,359**	**٪100**

المصدر: مشتق من جدول 26، ص 13، بحث «سكان البحرين: دراسة تحليلة مقارنة حول خصائص القوة العاملة»، عبد الرحمن الزياني، يونيو 1993

II) المعوقات التي تحد من توظيف المرأة:

بالرغم من النصوص القانونية التي تثبت المساواة بين الجنسين في العمل إلا أن تطبيقها يحدث بصورة انتقائية بين نصوص أخرى معطلة ويتم تجاوزها لتكريس الأمر الواقع. وهناك معوقات متعددة تحد من التحاق أعداد كبيرة من النساء بسوق العمل سنلخصها في الآتي:

1) المعوقات الأسرية: تظهر معظم الدراسات التي أجريت في المنطقة على المرأة العاملة أن للزواج تأثيراً كبيراً على مساهمة المرأة في سوق العمل. إلا أن ذلك الوضع يبدو مختلفاً في إحصاء السكان لعام 1991 فيظهر الجدول (2) ارتفاع نسبة النساء العاملات المتزوجات حيث بلغت نسبتهن ما يزيد على 60٪ من مجموع

النساء البحرينيات العاملات بينما وصلت نسبة العاملات غير المتزوجات حوالي 33٪، وشكلت المطلقات والأرامل ما نسبته 4,2٪ و2٪ على التوالي. تلك النسب تختلف عما كانت عليه قبل عشر سنوات حيث شكلت العاملات اللاتي لم يسبق لهن الزواج غالبية مطلقة، وهو يعني قبل كل شيء أن الزواج لم يعد يشكل لدى المرأة العاملة عقبة رئيسية للالتحاق بسوق العمل. معنى ذلك أيضاً أن المرأة العاملة المتزوجة لا تزال تؤدي دورين مزدوجين: الدور التقليدي والدور الحديث من تحمل مسؤوليات العمل وقضاء ساعات طويلة خارج البيت مع القيام بأعباء الحياة الزوجية ورعاية الأبناء وإدارة شؤون البيت.

جدول رقم (2)

إجمالي العاملات البحرينيات (15 سنة فأكثر) حسب الحالة الزواجية

1991

الحالة الزواجية	العدد	النسبة
لم يسبق لها الزواج	4371	33,2٪
متزوجة	7984	60,6٪
مطلقة	554	4,2٪
أرملة	276	2٪
المجموع	**13,185**	**100٪**

المصدر: مشتق من جدول 28,2، ص 464، التعداد العام للسكان والمساكن والمباني والمنشآت ـ 1991. الجزء الرابع.

2) **المعوقات التشريعية**: بالرغم من المساواة الظاهرة في قوانين العمل بين الجنسين واشتمال القانون على مواد خاصة بتشغيل النساء إلا أن المادة (61) من قانون العمل البحريني على سبيل المثال تحدد إجازة الوضع بمدة أقصاها 45 يوماً بأجر و15 يوماً بدون أجر إضافة إلى الإجازة السابقة. ومعظم قوانين المنطقة تجري على النسق ذاته بل يصل الأمر أحياناً عندما تضطر المؤسسة إلى الاستغناء عن بعض موظفيها ويكون الزوجان يعملان في نفس المؤسسة، أن تفصل الزوجة ويبقى الزوج في عمله. أما فيما يتعلق بقوانين الطلاق وحضانة الأبناء في حالة

الطلاق فلا يزال التطبيق الحرفي للشريعة الإسلامية هو المتبع لجميع دول المنطقة. والمرأة في البحرين مهما بلغت درجة تعليمها ومركزها في العمل تتعرض لخوف دائم من شبح الطلاق وأحياناً من عدم استطاعتها الحصول عليه، وكذلك الخوف من وجود ضرة تشاركها زوجها. وأخيراً تتعرض للتهديد الأكبر من فقدان حضانة أطفالها في حالة الطلاق. جميع تلك القضايا تشكل معوقات تحد من مشاركة أوسع في سوق العمل.

3) **المعوقات الاجتماعية**: ونعني هنا الاتجاهات التي تفرضها الظروف الاجتماعية والتقاليد وأهمها نظرة المجتمع إلى عمل المرأة والتي يغلفها الحذر والتشكيك في قدرتها. وترى بعض جهات العمل ـ خاصة قطاع العمل الخاص ـ أن الإناث العاملات هن أقل كفاءة وإنتاجية من الذكور العاملين، كأن تنظر تلك الجهات إلى «التسهيلات» التي نصت عليها قوانين التوظيف بالنسبة للمرأة مثل إجازة الوضع وإجازة العدة ومرافقة الزوج على أنها مظاهر لإنتاجية منخفضة، لذلك يفضل صاحب العمل توظيف الذكور والحد من شغل الإناث للعديد من الوظائف المناسبة(1).

تلك المعوقات الأسرية والتشريعية والإجتماعية لا تزال تسبب ضغوطاً وعوائق تحول دون التحاق أعداد كبيرة من النساء بسوق العمل.

III) البطالة: أسبابها وتأثيرها على عمل المرأة:

تقدر نسبة عمالة المرأة البحرينية بحوالي 6,2٪ من مجموع قوة العمل، بينما شكل الذكور البحرينيون ما نسبته 30,2٪ من مجموع قوة العمل التي بلغت أعدادها 212070 لعام 1991. إن انحسار معدلات العمالة الوطنية بما فيها عمالة النساء وارتفاع أعداد العمالة الأجنبية من أحد أسبابه خلل في برامج التعليم والتدريب وكذلك سياسات التوظيف وإطلاق الألوف من العمالة الأجنبية تسرح في الشوارع وتقبل بأدنى الأجور مما جعل أزمة البطالة تستفحل وتكاد تنذر

(1) ليلى رضي، أوضاع وأدوار المرأة البحرينية، 1989، ص 30.

بمشاكل اجتماعية وسياسية.

لقد تفاقمت مشكلة العاطلين عن العمل خلال السنوات الأخيرة حتى بلغ عدد العاطلين حالياً أكثر من 15,000 عاطل ويتوقع أن تزداد أعدادهم مستقبلاً بسبب التحاق ما يقارب الـ 5000 إلى 7000 شخص سنوياً بسوق العمل. ومن الصعوبة استيعاب كل تلك الأعداد بسبب انتشار العمالة الأجنبية التي وصلت أعدادها إلى حوالي 140,000 عامل يشكل العمال المسرحون الذين لا تحتاج إليهم السوق نسبةً كبيرة بينهم. تلك العمالة هي ما يطلق عليها محلياً ظاهرة التأشيرة الحرة أو Free visa. كما أن عملية توظيف الباحثين عن عمل وإعطاء الأولوية للبحرينيين لم تتم بالصورة المطلوبة. وعند البحث عن إيجاد حل لبطالة المرأة والرجل لا بد من إرجاع الأزمة إلى جذورها الحقيقية والإجابة على تساؤلات هامة تتعلق بالمسؤولية العامة والخاصة ودور القطاع الخاص في استفحال تلك الأزمة. كما يتطلب الأمر مراجعة جادة لجميع برامج التدريب المهني ومعرفة مدى نجاحها أو فشلها وكذلك مراجعة لمناهج التعليم ومعرفة الخلل في عدم نجاحها في ربط التعليم بما يتطلبه سوق العمل.

ويشير الجدول (3) إلى أن نسبة المتعطلين البحرينيين في عام 1991 قد وصلت إلى 14,8٪ لكلا الجنسين وأنها 12,4٪ و24,8٪ للذكور والإناث على التوالي. كما يبين الجدول (4) نسب المتعطلين لكلا الجنسين حسب الفئة العمرية فنجد أن الذكور دون سن العشرين قد بلغوا 57,2٪، وأن أكثر من ربع قوة العمل ما بين 20 ـ 24 سنة عاطل عن العمل (28,4٪)، كما تبدو تلك الظاهرة أكثر حدة لدى الإناث بالرغم من أن عددهن يبلغ نصف عدد الذكور إلا أن نسب التعطل لديهن أعلى من الذكور فهي تصل إلى 87,3٪ و51,9٪ لفئتي العمر (15 ـ 19) و(20 ـ 24) سنة على التوالي[1]. ويصنف البعض هذا

---

(1) عبد الرحمن سلمان الزياني، سكان البحرين: دراسة تحليلة (خصائص القوة العاملة)، يونيه 1993.

النوع من البطالة تحت مسمى البطالة الهيكلية وهي تشمل العمال والباحثين عن عمل لأول مرة من الذين تقل مستوياتهم العلمية والتدريبية عن المستوى المطلوب في سوق العمل. ويحذر أحد المسؤولين بأن علاج هذا النوع من البطالة سيكون بطيئاً وعالي التكلفة لأنه يتطلب إعداد برامج تدريب عالية التقنية كما يتطلب متدربين على مستوى جيد في المعرفة الأساسية لاستيعاب مناهج تلك البرامج سواء النظرية أو العملية[1].

جدول رقم (3)

المتعطلون البحرينيون ونسبهم المئوية من القوة العاملة البحرينية حسب النوع، 1981، 1991

النوع	1981		1991	
	عدد العاطلين	النسبة المئوية للعاطلين من القوة العاملة	عدد العاطلين	النسبة المئوية للعاطلين من القوة العاملة
ذكور	2,645	5,1	9,035	12,4
إناث	1,376	14,9	4,359	24,8
المجموع	**4,021**	**6,6**	**13,394**	**14,8**

المصدر: مشتق من جدول 24، ص 11، بحث «سكان البحرين: دراسة تحليلية مقارنة حول خصائص القوة العاملة». عبد الرحمن الزياني، يونيو 1993.

إن تأثير البطالة على عمل المرأة قد بدأ في البروز في الآونة الأخيرة فقد بدأت بعض الأقلام تشن حملات منظمة على عمل المرأة وأنه السبب في بطالة الرجال، وبرزت دعوات تحاول إرجاع المرأة إلى البيت «لتأدية دورها الطبيعي في تربية النشء» متناسين بأن دور الرجل لا يقل عن دور المرأة في هذا المجال. وأنه يجب إعادة النظر في أدوار الزوجين بحيث يتناسب ذلك مع ظروف المرحلة الراهنة.

(1) المصدر السابق، ص 15.

جدول رقم (4)
المتعطلون البحرينيون ونسبتهم المئوية من القوة العاملة البحرينية
حسب فئات العمر والنوع، 1991

	ذكور		إناث	
فئات العمر	عدد العاطلين	النسبة المئوية للعاطلين من القوة العاملة	عدد العاطلات	النسبة المئوية للعاطلات من القوة العاملة
15 ـ 19	2,213	57,2	965	87,3
20 ـ 24	3,446	28,4	1,994	51,9
25 ـ 29	1,299	9,4	898	19
30 فأكثر	2,077	4,8	502	6,4
المجموع	**9,035**	**12,4**	**4,359**	**24,8**

المصدر: مشتق من جدول 25، ص 13، «سكان البحرين: دراسة تحليلية مقارنة حول خصائص القوة العاملة». عبد الرحمن الزياني، يونيو 1993.

IV) التعليم والتدريب وأهميته بالنسبة لعمل المرأة:

إن إحصائيات التعليم تشير إلى ارتفاع نسبة النساء المتعلمات حتى أنها قاربت أو فاقت في بعض التخصصات نسبة الذكور المتعلمين. فقد أصبح عدد الطلاب الذكور في البحرين مساوياً تقريباً لعدد الإناث في المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية مجتمعةً فوصل إلى ما فوق الخمسين ألفاً للذكور ومثله للإناث. أما بالنسبة للتعليم العالي فتشير إحصائيات جامعة البحرين إلى ارتفاع نسبة الإناث حتى تصل إلى ما فوق 59٪ من المجموع الذي بلغ 6281 طالباً وطالبةً للعام الدراسي 93/ 1994 وذلك بالرغم من أنّ سياسة القبول في الجامعة تسمح للطلاب الذكور بالالتحاق بنسب متدنية بينما تضع شروطاً للطالبات بالحصول على معدلات عالية كي يستطعن الالتحاق بالجامعة.

إن التعليم النظامي وحده لا يكفي لتغيير واقع المرأة في البحرين فهناك حاجة إلى التركيز على التدريب والتعليم خارج إطاره الرسمي كي نستطيع الوصول إلى

الغالبية العظمى من النساء. ولكن الواقع يظهر أن التعليم والتدريب في منطقة الخليج لا يزال يطبق بصورة تقليدية محددوة دون الأخذ بعين الاعتبار حاجة تلك المجتمعات التي تشهد حالياً تحولات كبيرة في جميع مرافق الحياة. ويمكننا تعريف التدريب المهني على أنه عملية حصول الفرد على المهارات والمعلومات أو تزويده بها أو تطويرها لديه، بشكل يؤدي إلى تغيير في سلوكه أو أدائه ليصبح قادراً على القيام بعمل بشكل مناسب. وبذلك يشمل التعليم والتدريب المهني تلك البرامج التي تعد الدارس والمتدرب لمزاولة مهنة معينة، كما يشمل البرامج لرفع كفاءة الدارس المتدرب في المهنة التي يمارسها[1].

وهناك ثلاث قضايا هامة تساعد على تعزيز وتقوية برامج التدريب المهني للإناث[2].

أ) التنسيق بين مؤسسات التدريب والتعليم النظامي ومؤسسات سوق العمل مما يؤثر على نوعية التدريب وكذلك على استخدام الموارد المالية والفنية أفضل استخدام.

ب) أهمية التوعية والإرشاد والتوجيه لبرامج التدريب المهني وذلك من خلال الدراسة النظامية. وتعتبر تلك التوعية على جانب عظيم من الأهمية فهي تساعد المرأة على اختيار المهنة المناسبة. وأيضاً توعية المجتمع حول مدى الحاجة إلى تدريب النساء والرجال بصورة متساوية. وتساهم التوعية أيضاً في تغيير الإتجاهات التقليدية لدور الرجل والمرأة داخل المنزل وخارجه، كما تساعد التوعية المهنية المرأة العاملة التي انقطعت فترة عن عملها بسبب الحمل والإنجاب ثم رغبت في العودة إلى العمل. إن غياب التوعية عن تلك الفئة من النساء تعرضهن للتوتر والإحباط وبالتالي إلى تقليل فرص الترقية في العمل نظراً لتغيير ظروف ومتطلبات ذلك

(1) منذر واصف المصري، التدريب المهني كأداة في تفعيل دور المرأة العربية في مجال الأعمال: الفرص المتاحة والدروس المستفادة. ورقة بحث قدمت للمؤتمر الإقليمي والوطني لصاحبات الأعمال والمهن حول «المرأة العربية والتنمية المستديمة: عمان 26 ـ 28 أبريل 1993 بالتعاون مع اللجنة الإقتصادية والإجتماعية لغربي آسيا/ الإسكوا.

(2) Equal Opportunity & Equal Treatment for Men & Women in Employment. Report IIV, International Labor Conference, 1st session, 1985, ILO, Geneva, 1985, p. 30.

العمل خاصة إذا كان يتطلب مهارةً وتدريباً خاصاً.

ج) طبيعة ومحتوى التدريب إذ لا تزال نسبة مساهمة المرأة في برامج التدريب المهني والتقني منخفضة. إن نوعية التدريب الذي توفره الجهات الرسمية للمرأة لا يتناسب في أغلب الأحيان مع متطلبات سوق العمل وبالتالي فهو يؤثر على إمكانية حصولها على العمل المناسب.

ومن الممكن إرجاع النقص في العمالة المدربة محلياً إلى عاملين متداخلين: التركيز الشديد في نظام التعليم في المنطقة عموماً على التخصصات الأدبية وقلة البرامج التدريبية والتقنية التي تهيىء المواطنين لتولي الوظائف المطلوبة خاصةً بالنسبة للإناث. وقد تم فتح مجال التدريب أمامهن مؤخراً في عام 92/ 1993 حيث تقدمت 500 فتاة للإلتحاق بمعهد البحرين للتدريب المهني ولم يتم إلا قبول نسبة ضئيلة من المتقدمات (14٪) فقط. والسبب في ضعف التدريب المهني للإناث هو تفشي البطالة في صفوف الرجال مما جعل التركيز على تدريب الذكور وإهمال تدريب الإناث.

ويصنف الجدول رقم (5) العاملين في دولة البحرين حسب المهنة والجنسية والجنس لعام 1981. من الملاحظ أن الموظفين التقنيين والكتبة ومن يرتبط بهم يشكلون ما مجموعه 17,700 تبلغ نسبة الإناث البحرينيات 18,4٪ من المجموع بينما تصل نسبة العمالة الأجنبية إلى 30,4٪ من المجموع. ويصل عدد العاملين في البيع ما مجموعه 9,684 موظفاً تشكل النساء نسبة ضئيلة تبلغ 1٪ فقط بينما تبلغ نسبة العمالة الأجنبية 49٪ من المجموع. ويصل عدد العاملين في الخدمات 26,686 تشكل النساء 3٪ بينما تبلغ نسبة العمالة الأجنبية 70٪ من المجموع. وينصف الجدول رقم (6) العاملين حسب المهنة والجنسية والجنس لعام 1991. وبمقارنة الجدولين 5 و6 نلاحظ أن نسبة الإناث قد ارتفعت في قطاع الموظفين والكتبة إلى 20٪ بينما هبطت نسبة العمالة الأجنبية لنفس العام إلى 26,7٪ على الرغم من ازدياد أعدادها. كما ارتفعت نسبة الإناث البحرينيات في قطاع البيع إلى الضعف أو ما نسبته 2٪ من المجموع بينما ارتفعت نسبة العمالة الأجنبية إلى 74,6٪.

الجدول رقم (5)
السكان العاملون (15 سنة فأكثر)
حسب أقسام المهنة والنوع والجنسية
تعداد 1981

المهنة	البحرينيون			غير البحرينيين			المجموع		
	ذ	ا	ج	ذ	ا	ج	ذ	ا	ج
1) الاختصاصيون والفنيون ومن يرتبط بهم	4827	2396	8223	6441	1628	8069	11268	5024	6292
2) التشريعيون والرؤساء الإداريون والمدراء	798	40	838	1260	42	1302	2058	82	2140
3) الموظفون التنفيذيون والكتبة ومن يرتبط بهم	9118	3255	12373	4229	1168	5397	13347	4423	77770
4) العاملون في البيع	4865	105	4970	4629	85	4714	9494	190	9684
5) العاملون في الخدمات	7381	851	8232	14717	3737	18454	22089	4588	26686
6) العاملون في الزراعة وتربية الحيوان والصيد والقنص	2799	6	2805	2228	3	2231	5027	9	5036
7) العاملون في الانتاج ومن يرتبط بهم ومشغلو معدات النقل والشغيلة	19266	198	19464	40389	130	40519	58655	328	59983
8) عمال لم يتم تصنيفهم	1612	20	1632	3306	21	2217	4918	41	4959
9) مهن غير مبينة	479	41	520	36	6	42	515	47	562
10) مهن غير محددة	2927	4284	7211	419	350	769	3346	4634	7980
المجموع الكلي	**52460**	**12176**	**61636**	**74348**	**7149**	**81497**	**126808**	**19325**	**146133**

المصدر: المجموعة الإحصائية للمساكن والسكان 1981. مشتقة من جدول 33، ص 71 ـ 86.

الجدول رقم (6)
السكان العاملون (15 سنة فأكثر)
حسب أقسام المهنة والنوع والجنسية
تعداد 1991 ـ البحرين

المهنة	البحرينين			غير البحرينين			المجموع		
	ذ	ا	ج	ذ	ا	ج	ذ	ا	ج
1) الاختصاصيون والفنيون ومن يرتبط بهم	10209	6739	16948	11884	3759	15643	22093	10490	32591
2) التشريعيون والرؤساء الإداريون والمدراء	8595	780	9375	3395	229	3624	11990	1009	12999
3) الموظفون التنفيذيون والكتبة ومن يرتبط بهم	10834	4052	14886	4224	1198	5422	15058	5250	20308
4) العاملون في البيع	2413	214	2627	7133	567	7700	9546	781	10327
5) العاملون في الخدمات	12992	960	13952	24313	14564	38877	37305	15524	52829
6) العاملون في الزراعة وتربية الحيوان والصيد والقنص	1237	3	1234	4226	6	2232	5460	9	5469
7) العاملون في الانتاج ومن يرتبط بهم ومشغلو معدات النقل والشغيلة	330	17518	17848	57679	1386	59065	75197	1716	76913
8) مهن غير مبينة	288	107	395	217	22	239	505	129	634
المجموع الكلي	**46083**	**13185**	**77269**	**113071**	**21731**	**134802**	**177154**	**34916**	**212070**

المصدر: التعداد العام للسكان والمساكن والمباني والمنشآت ـ 1991 (البحرين). النتائج التلخيصية ـ الجزء الثاني ـ مشتق من جداول (5,01 ـ 14 ـ 22)، ص 134 ـ 142

تلك الإحصائيات تعكس الحاجة الملحة لتركيز الاهتمام على التدريب المهني، كما أن أعداد العاطلين المتزايدة من العمالة المحلية غير الماهرة يجعل قضية التوسع في مؤسسات التدريب المهني القائمة حالياً أمراً في غاية الأهمية. إن تشجيع الإناث للإنضمام إلى برامج التدريب المهني سوف يضاعف من حجم العمالة المدربة المؤهلة للالتحاق بسوق العمل وبالتالي سوف يقلل من الإعتماد المطلق على العمالة الأجنبية.

إن أهم المعوقات التي تحد من مساهمة المرأة في برامج التدريب هو عدم إتاحة الفرصة لها في الالتحاق بتلك البرامج وحصر التدريب في المجالات التي تؤكد دورها كربة بيت مثل برامج الطهي وتربية الأطفال وحفظ الأطعمة وغيرها من البرامج التي لها علاقة بأمور المنزل، كما تشمل برامج التدريب على الخياطة والتطريز. وتتولى وزارة العمل والشؤون الاجتماعية تمويل برنامج لتدريب النساء على الخياطة والتطريز. هذا البرنامج قد نجح في تخريج أعداد كبيرة من النساء إلا أنه فشل في إلحاقهن بوظائف مناسبة بعد التخرج.

وترجع بدايات التدريب المهني في البحرين إلى عام 1975 نتيجةً لنقص واضح في العمالة بعد التوسع الكبير الذي طرأ على الاقتصاد في حقبة السبعينات عندما أعفت الدولة مجموعةً من الشركات الخاصة الكبرى من الضريبة المفروضة عليها وتشمل تلك الشركات شركة نفط البحرين (بابكو)، والبرق واللاسلكي (بتلكو)، وصناعة الألمنيوم (ألبا) وغيرها، على أن تستحدث تلك الشركات مراكز تدريب خاصة بها حسب حاجة كل شركة من التدريب. بينما ألزمت الدولة الشركات المتوسطة والصغيرة الحجم التي لا تستطيع تحمل أعباء التدريب على دفع تلك الضريبة إلى المجلس الأعلى للتدريب الذي تأسس عام 1975 ومن مهامه الإشراف على تدريب موظفي تلك الشركات. ويمثل أعضاء المجلس الجهات ذات العلاقة وهي الدولة وأصحاب العمل والموظفين. وتشمل مهام هذا المجلس الجهات ذات العلاقة وهي الدولة وأصحاب العمل والموظفين. وتشمل مهام هذا المجلس وضع الخطط والسياسات العامة للتدريب والتنسيق، كما يتولى تمويل مشاريع التدريب من

الضرائب المتحصلة من الشركات التي لا توجد لديها برامج تدريب. كما تم عام 1976 إنشاء إدارة القوى العاملة وهي تتبع وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، تبعه عام 1980 إنشاء مركز تدريب على أعمال البنوك والمصارف. وكذلك أنشئت وحدة في وزارة العمل والشؤون الاجتماعية أطلق عليها وحدة خطة تدريب عشرة آلاف بحريني. وفي عام 1981 تأسس برنامج التدريب في موقع العمل ومدته 3 سنوات، كما افتتحت صفوف مسائية في العام التالي للتدريب المهني في مركز التدريب بمدينة عيسى مدته سنتان. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض البرامج لم يكتب لها النجاح مثل برنامج العشرة آلاف متدرب بينما سجلت بعضها نجاحاً ملحوظاً كبرنامج التدريب في موقع العمل وبرنامجي التدريب في قطاع المصارف وقطاع الفندقة.

إضافة إلى تلك البرامج التي تخدم قطاع الاقتصاد الحديث توجد برامج تقتصر على النساء فقط وهي تهدف إلى تنمية قدراتهن وتحسين مستواهن التعليمي والإقتصادي وتشمل برامج الخياطة والتفصيل وتصفيف الشعر وبرنامج الأسر المنتجة لتطوير الصناعة المحلية مثل استخدام سعف النخيل في صناعة السلال والورق وغيره وكذلك صناعة الفخار. وهنا مشروع لإنتاج السجاد محلياً لاقى نجاحاً وإقبالاً منقطع النظير وجميع العاملات في هذا المشروع من الفتيات الريفيات تم تدريبهن محلياً. أما بعض البرامج المقتصرة على النساء فقد اعتبرت محدودة النجاح لو اعتبرنا أن علاقة النجاح هي حصول الخريجات على وظائف بعد التخرج إذ أن أصحاب محلات الخياطة يفضلون استيراد خياطين من الخارج نظراً لكونهم أكثر كفاءة وأقل تكلفة من الخياطات المحليات. وتظهر إحصائيات التعداد السكاني لعام 1981 أن أعداد الخياطين البحرينيين من الجنسين قد بلغت 171 شخصاً من مجموع 2445 وأن عدد البحرينيات كان 72 أو ما نسبته 3٪ من المجموع[1]. وبعد مرور عشر سنوات (1991) نلاحظ أن نسبة الخياطات المحليات لا تزال ضئيلة إذ وصلت

(1) التعداد البحريني للمساكن والسكان/ 1981، 1982، ص 81.

أعدادهن في مصانع إنتاج الملابس الجاهزة التي أنشئت حديثاً في البحرين (107) عاملة من مجموع (1330) عاملاً ونسبتهن لا تتعدى 8٪ من مجموع الخياطين الأجانب. إن من أهم الخطوات التي تساعد على تطوير هذا البرنامج وربطه بمتطلبات سوق العمل هي: تحديد أعداد تأشيرات الدخول التي تمنح للخياطين الأجانب، وإصدار تشريعات تحدد لأصحاب محلات الخياطة توظيف نسبة مئوية من المتخرجات، وكذلك تدريب المشاركات في البرنامج حسب المعايير التي تتطلبها مصانع إنتاج الملابس الجاهزة في البحرين بحيث يسهل توظيفهن في تلك المصانع التي تتزايد أعدادها سنوياً والتي تصدر إنتاجها إلى الخارج.

إن التوسع في برامج التدريب المهني ضرورة ملحة للتغلب على النقص في المهارات المطلوبة ولتخريج عمالة ماهرة تواكب متطلبات السوق وكذلك للحد من البطالة الهيكلية التي تظهر انعكاساتها السلبية على المجتمع. وهناك سياسات معينة ينبغي الأخذ بها للنهوض بالتدريب وجعله يتماشى مع متطلبات سوق العمل **أولها** أن يتوجه التدريب إلى ثلاث فئات معينة كي يعطي نتائج إيجابية. تلك الفئات هي: المتسربون من المدارس، والشباب العاطل عن العمل والفئة الثالثة ـ موضوع البحث ـ هي تلك الأعداد الكبيرة من النساء المنتظمات حالياً في سوق العمل وكذلك اللاتي تركن العمل لفترة معينة ثم قررن الإلتحاق مرة أخرى بسوق العمل، وأيضاً النساء الباحثات عن عمل. **وثانيها** أن يتم تحسين نوعية برامج التدريب وهذا الأمر مرتبط حتماً بحصول المتدربين على وظائف بعد انتهاء فترة التدريب. ومن الممكن تحقيق ذلك إذا تم فرض نسبة معينة من العمالة المحلية على أصحاب الأعمال. **وثالثها** وضع سياسة ومعايير محددة تجاه معدلات القبول في الجامعات تطبق على الجنسين بالتساوي إذ توجد تفرقة بين معدلات قبول الذكور والإناث في معظم التخصصات[1].

(1) رفيقة سليم حمود، المرأة والتعليم العالي في الوطن العربي، ورقة بحث قدمت للمؤتمر الإقليمي والوطني لصاحبات الأعمال والمهن حول «المرأة العربية والتنمية المستديمة»، عمان 26 ـ 28 أبريل 1993 بالتعاون مع اللجنة الإقتصادية والإجتماعية لغربي آسيا/ الإسكوا.

V) دور الحضانة ورياض الأطفال ودورها في إدماج المرأة في سوق العمل

الإهتمام المتزايد بإنشاء دور حضانة ورياض أطفال ما هو إلا انعكاس لدخول المرأة ميدان العمل بأعداد كبيرة خاصة في الحقبتين الماضيتين. إن خروج المرأة من بيتها والتحاقها بمختلف الأعمال هو ظاهرة حديثة العهد نسبياً في منطقة الخليج، إذ لم يكن من المعهود في السابق أن تقتحم المرأة المتزوجة ـ خاصة من لديها أطفال ـ هذا الميدان، وكان الأمر مقتصراً آنذاك على فئة محدودة من النساء العاملات في مجال التدريس ومعظمهن كن ينسحبن من العمل ساعة دخولهن بيت الزوجية. وقد بلغت أعداد النساء العاملات لعام 1991 حوالي 13,185 امرأة وصلت نسبة المتزوجات منهن إلى حوالي 60٪، إلا أن نسبة الأمهات منهن غير معروفة. كما وصل عدد الحضانات والرياض لعام 91/ 1992 إلى 80 روضة وحضانة تضم حوالي 10,161 طفل و387 إدارية ومعلمة إضافة إلى الرياض المرتبطة بالمدارس الأجنبية والتي يبلغ عددها 28 روضة[1].

وقد أجرت الباحثة دراسة ميدنية عام 1986 لتقويم أوضاع الحضانات والرياض (جدول رقم 7) وشملت تلك الدراسة حوالي 17٪ من جميع الحضانات والرياض الموجودة آنذاك بمعنى أنها شملت 1356 طفلاً يمثلون ربع عدد الأطفال المسجلين في تلك المؤسسات والبالغ عددهم آنذاك 5000 طفل. وقد اختيرت العينة لتمثل مختلف المناطق الجغرافية في البحرين. أما النتائج التي توصلت إليها الباحثة فنلخص أهم نقاطها كالتالي:

- بلغ عدد أطفال الأمهات العاملات 686 طفلاً أو ما نسبته 51٪ من العينة وهذا يشير إلى أن الأمهات العاملات وغير العاملات يلحقن أطفالهن بالرياض والحضانات وتجدر الإشارة إلى أن معظم أفراد العينة ملحقون بالرياض وليس بالحضانات.

(1) منيرة أحمد فخرو، نحو برنامج متكامل لدور الحضانة ورياض الأطفال في البحرين: دراسة تخطيطية، مجلة جامعة الملك سعود، م5، الآداب (2)، 1993، ص 675.

جدول رقم (7)

توزيع 11 روضة وحضانة حسب المنطقة وعدد الأطفال وأعمارهم وعدد الأمهات العاملات، ومتوسط عدد الأطفال في كل صف وعدد العاملين والرسوم لسنة 1986

اسم المدرسة	المنطقة	عمر الأطفال	عدد أطفال المدرسة	عدد الأطفال في الصف	عدد أطفال العاملات	عدد العاملين	الرسوم للفصل
نادين	المنامة	3 ـ 8	130	22	ـ	15	$350
هبة	المنامة	شهرين 3 سنوات	40	20	11	3	$45
دار الحنان	المنامة	3 ـ 6 سنوات	273	25	210	23	$49
النهضة	المنامة	3 ـ 6 سنوات	150	20	54	14	$34
دنيا الأطفال	المحرق	3 ـ 6 سنوات	31	15	2	4	$45
بهجة الأطفال	المحرق	3 ـ 6 سنوات	106	25	74	10	$50
أطفال أوال	المحرق	3 ـ 6 سنوات	105	25	70	10	$43
جنة الأطفال	مدينة عيسى	1 ـ 5 سنوات	58	18	40	10	$54
ماجد الزياني	الرفاع الشرقي	3 ـ 6 سنوات	183	28	90	14	$50
الطفل النموذجية	جد حفص	3 ـ 6 سنوات	150	25	60	13	$57
بني جمرة	بني جمرة	4 ـ 6 سنوات	130	26	15	13	$34

المصدر: دراسة ميدانية أجرتها الباحثة عام 1986 (غير منشورة).

- معظم الرياض والحضانات تفتقر إلى الممرضات ويستثنى من ذلك الرياض التابعة للمدارس الأجنبية فيوجد لديها ممرضات معتمدات.

- معظم المباني التي تشغلها الرياض والحضانات تعاني من ضيق في المكان وعدم توافر الساحات والمرافق الأساسية، وهي عبارة عن بيوت أعدت

للسكن ثم جرى تأجيرها لتكون داراً للحضانة. والقلة فقط بنيت لغرض إنشاء حضانة أو روضة، وهي مستوفية للشروط الصحية والتربوية من نظافة واتساع في المبنى وحديقة منسقة تصلح لأنشطة الأطفال ولعبهم.

- يتراوح متوسط عدد الأطفال في كل مؤسسات العينة ما بين 31 ـ 273 طفلاً.

ومن الممكن تصنيف الحضانات والرياض الموجودة حالياً إلى ثلاث فئات وذلك حسب مستوى الرعاية والخدمات التي تقدم إلى الأطفال، أي بمعنى النظافة ومؤهلات العاملين ونسبة المربيات إلى الأطفال ونوعية المبنى[1].

1) الرياض التابعة للمدارس الخاصة (وطنية وأجنبية): تعتبر أفضل من سائر الرياض والحضانات الموجودة، ولكنها تفرض رسوماً عالية للالتحاق بها، ويبلغ عددها 28 روضة.

ب) الحضانات والرياض التي تدار بواسطة الجمعيات النسائية: ويبلغ عددها 22. أما مستواها فيقل عن مستوى الرياض الخاصة بالنسبة لعدد الأطفال إلى المربيات، وكذلك بالنسبة لمؤهلات العاملات. وما يسترعي الانتباه في تلك الحضانات والرياض هو كونها صممت خصيصاً لهذا الغرض، فهي تمتاز بالإتساع وملحق بها حديقة منسقة للعب الأطفال. وتجدر الإشارة هنا إلى أن معظم تلك الرياض قد مولت إنشاءها وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، وهي أيضاً تدعم مالياً من قبل الوزارة نفسها بمبالغ تتراوح ما بين 1000 ـ 2000 دينار سنوياً.

ج) الحضانات والرياض التجارية (التابعة لأفراد): ويبلغ عددها 58 حضانة وروضة ومعظمها ينشد الربح في إدارتها، ويملكها أفراد أغلبهم من النساء. وبالرغم من كون بعضها يعتبر في مستوى جيد إلا أن الغالبية ذات مستوى أقل من المطلوب بالنسبة للمعايير المطلوبة في تلك المؤسسات.

ويزداد الإقبال سنوياً على تلك المؤسسات بحيث أنها لا تستطيع تلبية طلبات

(1) المصدر السابق، ص 680.

المتقدمين للالتحاق بها ولا تزال أعداد كبيرة من الأطفال ممن تتراوح أعمارهم ما بين 3 ـ 6 سنوات، لا يزالون على قوائم الإنتظار. وسنعرض بعض الخيارات المطروحة لإنشاء المزيد من تلك المؤسسات[1]:

1) الوزارات والمؤسسات الكبرى: تشكل النساء العاملات ما نسبته 21,8٪ من مجموع الموظفين البحرينيين العاملين في وزارات الدولة حسب إحصاء 1991، وتعمل غالبية الموظفات في وزارات الصحة والتربية والتعليم والعمل والشؤون الاجتماعية ولكن لا تتوفر إحصائية محددة بمن لديهن أطفال دون السادسة. ولتوفير دور الحضانة للأطفال الرضع ولمن هم دون 3 سنوات نقترح إنشاء مراكز للوزارات التي تزداد نسبة الأمهات العاملات فيها تشمل دار حضانة وروضة وذلك بسبب تراوح أعمار هؤلاء الأطفال ما بين الشهر الواحد والست سنوات. أما بالنسبة للشركات الكبرى فهي تضم بين موظفيها عدداً غير يسير من الأمهات الشابات. ويجدر بتلك الشركات أن تضع في خططها المستقبلية إنشاء دور حضانة ورياض أطفال كي تساعد موظفاتها على حل مشكلة رعاية أطفالهن. ويفضل أن يكون هذا المركز قريباً من مكان العمل أما التكلفة فيقترح أن تلتزم كل وزارة أو شركة بتوفير المكان المناسب مع إسهام الموظفات في تسديد الرسوم الشهرية.

ب) الرياض والحضانات التي تدار من قبل الجمعيات النسائية: أثبتت دور الحضانة والرياض التي تدار من قبل الجمعيات النسائية تفوقها على جميع مثيلاتها لما تتميز به من خدمات ممتازة. ولكن المشكلة تكمن في قلة أعدادها وعدم استيعابها لجميع طلبات الالتحاق بها. وما تحتاجه تلك الجمعيات هو المزيد من الدعم المادي من قبل الدولة. كذلك تستطيع الجمعيات النسائية توفير الأموال اللازمة للتوسع في تلك المشاريع بطرق ووسائل متنوعة.

ج) دعم المنشآت الموجودة حالياً وتشجيع دور الحضانة المنزلية الرخيصة: إن أهم عقبة تواجه تطوير الحضانات والرياض الموجودة حالياً هي مشكلة التمويل.

(1) المصدر السابق، ص 692.

ولن يحل المشكلة رفع الرسوم بل سيزيد من حدتها، ولهذا السبب فإن دعم الدولة لتلك المنشآت ضروري لبقائها. كذلك من المهم التركيز على دور الحضانة المنزلية بشقيها: المرخصة وغير المرخصة. وبما أنها تدار في بيوت عادية من قبل نساء لديهن مشاغل بيتية فمعظمها تنقصه الشروط الأساسية لسلامة الطفل. كما أن مساحة تلك البيوت ضيقة لا تسمح للطفل باللعب وممارسة الأنشطة المختلفة. وتعد تكلفة تلك المؤسسات بسيطة بسبب وجودها في بيوت عادية.

د) **إضافة وحدة إلى بعض المؤسسات القائمة حالياً**: من الممكن استعمال بعض المراكز والمؤسسات الموجودة حالياً وذلك بإضافة وحدة أو غرفة واسعة تصلح كدار حضانة للأطفال دون الثالثة. وتتوفر معظم المتطلبات في المراكز الصحية المراكز الاجتماعية والجمعيات النسائية والمهنية والأندية الرياضية. ولن يكلف هذا الخيار سوى مبلغاً بسيطاً نظراً لتوافر جميع المتطلبات في تلك الجمعيات والأندية.

إن إمكانية تنفيذ تلك المقترحات سوف تحتاج إلى بعض الجهد والتصميم من قبل المخططين. أما التكلفة فهي لن تكون مرهقة للميزانية العامة بسبب وجود معظم المباني والمنشآت التي ستقام عليها تلك المؤسسات وكذلك بسبب تولي الجهات غير الحكومية مسؤولية إقامتها.

VI) المرأة ما بين الشريعة وقوانين الأحوال الشخصية:

إن التقدم السريع في التعليم الذي أحرزته المرأة في البحرين والمنطقة الخليجية، واقتحامها ميدان العمل لم يصاحبه تقدم وإصلاح في القوانين التي تحكمها وما يزال التطبيق الحرفي للشريعة معمولاً به في عموم المنطقة. فمثلاً ليس هناك سن محدد للزواج بالنسبة للفتيات وباستطاعة الأب أو من يقوم مقامه من أقاربها تزويجها في أي سن يشاء. ويشير تعداد 1991 إلى أن عدد الفتيات المتزوجات في سن أقل من 15 سنة قد وصل إلى 11,85 أو ما نسبته 17,3٪ من مجموع النساء المتزوجات ومعظمهن ينتمين إلى المناطق الريفية. وبالنسبة لتعدد الزوجات فلا يزال الزوج يتزوج على امرأته مثنى وثلاث ورُباع

ساعة يشاء دون مساءلة من أحد حتى من زوجته الأولى. وتبقى قضية تعدد الزوجات مشكلة تؤرق معظم الزوجات. أما بالنسبة لأحكام الطلاق فليس باستطاعة المرأة الحصول عليه وأحياناً يتخذ مؤخر الصداق من قبل الزوج مادةً للمساومة للزوجة عند طلبها للطلاق بسبب إيذاء الزوج لها مقابل موافقته على الخلع. وتبقى حضانة الأطفال في حالة الطلاق قضيةً حساسة تحتاج إلى إصلاح عاجل وذلك بمنح الأصلح من الزوجين حق الحضانة. إن الحاجة إلى إصدار قانون متطور للأحوال الشخصية ينظم علاقة المرأة بأسرتها وزوجها وبالمجتمع قضية في غاية الأهمية. ويقصد هنا بقانون الأحوال الشخصية أنه «القانون الذي ينظم المسائل المتعلقة بأحوال الناس، وأهلية كل فرد منهم، وكذلك المسائل المتعلقة بنظام الأسرة كالخطبة والزواج وحقوق الزوجين وواجباتهما المتبادلة، والمهر ونظام الأموال بين الزوجين، إلى جانب المسائل المتعلقة بالطلاق والتطليق والتفريق وغيرها من المسائل ذات العلاقة الوثيقة بالإنسان منذ ولادته إلى وفاته». ولعل السبب الرئيسي في عدم وجود إصلاحات في قوانين الأحوال الشخصية يعود إلى بطء التقدم الاجتماعي وعدم الوعي بضرورة التغيير من شرائح هامة في المجتمع. ولا بد أن نذكر أن المرأة لا تشكل حتى الآن قوة ضاغطة في المجتمع وبعيدة عن صناعة القرار. إن رفع الوعي القانوني لدى المرأة يجب أن يكون من أولويات القضايا بالنسبة للمهتمين بقضية المرأة بما فيهم الجمعيات النسائية لإعداد برامج لتعريف المرأة بحقوقها القانونية وحقوقها في محيط الأسرة.

VII) تأثير عمل المرأة على الأسرة:

إن دخول المرأة ميدان العمل بأعداد متزايدة هو حقيقة واقعة بالرغم مما يكتنفها من صعوبات ومن صيحات تطالب بعودتها إلى البيت كي تمارس واجباتها «الطبيعية» وتخلي مواقعها في العمل للرجل الذي يشكو من البطالة. وهذا ما يجعلنا نتأمل ونناقش تلك المسيرة الثابتة للمرأة العاملة واحتلالها مواقع مختلفة في ميدان العمل. هل سببها انتشار المفاهيم الحديثة التي تنادي بالمساواة بين الجنسين وتصميم المرأة على تغيير وضعها التقليدي الذي عانت

منه ولا تزال منذ عهد بعيد. . أم هو انتشار التعليم والانفتاح على الخارج أم هي الحاجة الاقتصادية التي تجعل تلك العوامل تلعب دوراً بارزاً في دفع حركة تحرر المرأة، وحق العمل هو قضية أساسية في تلك الحركة. وكما يقال أنه يتطلب أن تصب روافد كثيرة في مصب واحد كي تشكل نهراً جارياً. ، هكذا مسيرة المرأة، والعمل هو أبرز معالم تلك المسيرة لأنه يعني، قبل كل شيء، تحررها الإقتصادي وانطلاقها للمشاركة في عملية التنمية. إن البحث عن المسار الصحيح لا يتم إلا بإرجاع الأزمة إلى جذورها الحقيقية وأولها تفشي البطالة بين صفوف الرجال وازدياد أعداد العمالة الأجنبية خاصة ذات التأشيرات الحرة.

ولكن دخول المرأة ميدان العمل بأعداد متزايدة في السنوات الأخيرة قد جلب معه بعض ردود الفعل السلبية ويبدو ذلك واضحاً حتى في الدول الصناعية التي ترتفع فيها عمالة المرأة فقد برزت انتقادات جادة أرجعت معظم الإختلال والتفكك الذي تعاني منه الأسرة في تلك الدول إلى التحاق أعداد كبيرة من النساء ـ خاصة الأمهات ـ بميدان العمل فالأطفال، حسب قولهم، لا يحصلون على الرعاية الكافية في حالة غياب المرأة عن بيتها طوال النهار وأن عمل الزوجة يزيد من استقلالها المادي ويخفف من اعتمادها على زوجها وبالتالي يقلل من خضوعها التقليدي مما يسبب الإنفصال بين الزوجين كما أن تغير دور المرأة لا بد وأن يؤثر في الدور التقليدي للرجل مما يؤثر في اختلال الأدوار بينهما وهدم الحياة الزوجية[1]. وقد استعملت حجج ومناقشات مشابهة في البحرين والخليج لإظهار سلبيات التحاق المرأة بميدان العمل ولكن المناقشات عندنا تزيد عليها بأن المرأة في الخليج غير مهيأة للعمل فهي لم تنل من التعليم قسطاً كافياً يؤهلها لخوض طريق العمل المحفوف بالأشواك وهناك من يدعي بأن عمالة المرأة قد أثرت في تربية الأطفال حيث يتركون تحت إشراف المربية الأجنبية إلى حين عودة الأم من عملها. ومما ساعد على ازدياد حدة هذه المشكلة عدم تيسر دور الحضانة المناسبة وحتى في حالة وجودها فمعظمها لا يلبي حاجات الطفل الصحية

(1) منيرة أحمد فخرو، الأوضاع الاجتماعية للأسرة في البحرين، مجلة المرأة العربية، العدد 7، 1988، بغداد، ص 15.

والتعليمية مما يدفع بالكثير من الأمهات العاملات إلى الإحجام عن إلحاق أطفالهن بتلك الحضانات. كذلك برز عامل هام أضاف إلى المشكلة بعداً أكبر وهو تقلص الدور التقليدي للأسرة وبروز الأسرة النواة المكونة من الزوجين والأطفال، ففي الماضي كانت الزوجة تعتمد في رعايتها على أسرتها الممتدة التي تشمل الأم والأخوات والعمات والخالات إضافة إلى عدد كبير من الأقارب ولكن لم يصاحب بروز الأسرة النواة في الفترة الحالية ما تحتاجه من خدمات بديلة للأسرة الممتدة ونعني بذلك توفير دور الحضانة ورياض الأطفال اللازمة وأماكن التسلية والترفيه ومطاعم الوجبات السريعة كبديل حتمي لاضمحلال دور الأسرة الممتدة. ويسترسل بعض الناقدين بأن عمل المرأة قد أثر في كيان الزوج وشخصيته بصورة سلبية وأن الزوجة التي تقضي معظم يومها في عملها ليس باستطاعتها توفير الحب والرعاية لزوجها وأطفالها مثلما توفره الزوجة المتفرغة لبيتها.

لقد استعملت جميع تلك المقولات من قبل الكثيرين لإظهار سلبيات المرأة العاملة ولكن هناك من يبرز النتائج الإيجابية العديدة لعمالة المرأة وأهمها الكسب المادي لها ولأسرتها. إن الدخل الإضافي الذي توفره المرأة العاملة يخفف كثيراً من الأعباء المادية التي يتحملها الزوج وحده في حالة تفرغ الزوجة لبيتها فقط. إضافة إلى دخل الأسرة فقد نشأ عن التحاق المرأة بسوق العمل تأخير سن الزواج بالنسبة للفتيات وكذلك تقليل عدد مرات الإنجاب خاصة وأن معدلات الزيادة الطبيعية للسكان في البحرين تعتبر من المعدلات العالية في العالم. وأخيراً فإن عمالة المرأة قد أضافت نتيجة إيجابية هامة إذ نتج عنها مساواة أكثر بين الجنسين.

الزواج والشرف والمسؤولية: نماذج إسلامية ومحلية

في حوض المتوسط والشرق الأوسط

ريتشارد ونانسي تابر
ترجمة
نور محمد العامودي

على غير ما هو عليه الحال في بعض أجزاء العالم الأخرى[1]، فإنّ الزواج في الشرق الأوسط الإسلامي مفهومٌ قارٌّ، ومؤسسة ذات أهمية كبرى، يقدر المسلمون إمكانياته التنظيمية غالباً بشكل علني. ورغم أن الزواج يعتمد على عقد الزواج الإسلامي الذي يتمم رسمياً بين العروس والعريس فقط، إلا أن العديد من الأشخاص: ذكوراً وإناثاً يرتبطون به، سواء من حيث وقوعه وإتمامه أو أن لهم اهتماماً بالنتائج المترتبة عليه. ويُظهر فحص طبيعة العقد أن الزواج يصبغ العلاقات الجنسية بالشرعية وتتأسس عليه حقوق وواجبات الوالدين والأبناء. وإذا ما مضينا إلى ما هو أبعد، فإننا سنصل إلى القضية الأشمل التي تتصل بسيطرة الذكور على قدرات النساء الجنسية والتناسلية.

---

(1) مر هذا البحث بعدة تعديلات، وبعض ما أوردناه هنا من أفكار ورد في كتابات سابقة لنا، كما هو واضح في النص. ولقد قدمنا الصورة الأولى من هذا البحث في حلقة دراسية عن زواج الأقارب عقدت في مدرسة لندن للاقتصاد عام 1976 وقدمت النسخة المعدلة في ندوة كمبريدج التي عقدت في يناير 1988. ونحن ندين بالشكر على التعليقات الهادفة من العديد من الزملاء في هذه الندوات. ونخص بالشكر الملاحظات التي أبداها هولي (1989) على النسخة المعدلة في 1988، وكان لنا شرف التعليق على مسودة كتابه.

فمن المشاكل المحورية لأي أسرة مسألة ولاءات الابنة، تلك الولاءات المقسمة والمتغيرة، بمجرد زواجها وتربيتها أبناء أسرة زوجها. وهنا لا يبرز فقط فهم العلاقات الزواجية وإنما تبرز أيضاً علاقات الغرام الرومانسية والعلاقات المحرمة والأطفال غير الشرعيين فيما يتعلق بحقوق ومسؤوليات أقرباء المرأة الدمويين نحوها. ومدى انتقال هذه الحقوق والمسؤوليات إلى زوجها، وقضية سيطرة الذكر على الأنثى قبل وبعد الزواج (أي فيما يخص التناسل والإنجاب)، ويقودنا ذلك مباشرة إلى أسئلة تتعلق بالتنظيم الاقتصادي والسياسي (أي بما يخص علاقات الإنتاج).

والمصطلح الذي تناقش في ظله هذه القضايا في الشرق الأوسط هي مفاهيم الشرف والعار، اللذين يشيران بشكل أساسي ومستمر للنوع التمايز الجنسي. ويشكل كُلٌّ من الشرف والعار أيديولوجية سيطرة تشمل علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج: فهي تصدق على كل أنواع السيطرة على الموارد بما فيها النساء.

فكما أوضح بيت ـ ريفرز (1977 : 1 ـ 17) فإنّ أيديولوجيا السيطرة غالباً ما تكون ذات بنية يمكن للمراقب الخارجي أن يميز فيها بين شكلين من أشكال التفكير المتعارضة والتي تلتقي وتندمج في أفكار الفاعل عن السمعة أو الشرف. فمن ناحية «الشرف» يتم بناؤه بمفهوم تنافسي: وهذا النوع من التفكير مناسب للعلاقات الحياتية ويعتمد على الاعتراف باللامساواة. وفي النوع الآخر من التفكير، يكون الإيثار والكرم أمراً مركزياً، ويتم بناء فكرة الشرف انطلاقاً من معنى ديني، حيث تقوم العلاقات على مثاليات المساواة، وينظر إليها باعتبارها مساواة أمام الله. وفي هذا النسق، لا توجد علاقة يتم التعبير عنها بشكل تفصيلي انطلاقاً من أحد النوعين من التفكير فقط، إذ قد تستخدم نفس المصطلحات اللغوية والأطر المفاهيمية للتعبير عن علاقة. ويظهر أن هذه الأيديولوجيا فعّالة وإجبارية لأنها تحل التناقض الأساسي بين مثاليات المساواة الاجتماعية المتجذرة من مفاهيم دينية مطلقة وفي الاعتبارات الاستراتيجية التي تشير إلى تفسيرٍ معين بل وتسهم في اللامساواة الاجتماعية المتجذرة في السيطرة واستغلال الموارد الأساسية. ويمكننا تفسير كلٍّ من الخمول والتنافس

والمساواة واللامساواة وتبريرهما. والخدعة المثيرة للعقل في هذه المسألة قد تم توثيقها على يد عدد من المؤلفين[1].

فالزواج، نوعاً، هو في جانب منه علاقاتٌ بين الرجال، ولذا لا يمكن أن يُعزل عن أيديولوجيا الشرف التي تشير إلى تلك العلاقات، ويجب أن تفحص في سياق التنظيم الاقتصادي والسياسي الأوسع وفي سياقات الرمزية والطقوس. وكذلك فإن الزواج ـ في جانبٍ منه علاقاتٌ بين ذكور وإناث، ويتشعب في الشرق الأوسط ليؤثر على مدى أوسع من الظواهر الاجتماعية.

إن مثل هذا الاتساع في التركيز لا يرد في الكثير من التراث العلمي الدارس للزواج من الشرق الأوسط، وبالذات ما تعلق منه بالزواج من ابنة العم أو ابن العم ـ وهو موضوع كان من أولى الموضوعات التي تناولها أنتروبولوجيو الشرق الأوسط بالدراسة، لكن لأنه كان عصياً على التفسير في ظل النظريات السائدة عن التحالف والتحدر النسبي، فقد قوبل دائماً بمعالجة محدودة وجزئية.

فمن السمات التي غالباً ما تُذكر أنه في المجتمعات المحلية الريفية العربية للرجل الحق في رفض الزواج من ابنة عمه وله الحق في التعويض إن تزوجت برجل من الأباعد، ويصبح هذا الحق واجباً بالزواج منها إن لم يكن هناك من يرغب في الزواج منها. وبعبارة أخرى، الحق الأول في الزواج من فتاة صالحة للزواج يكون لأقرب أقرباؤها من الذكور ممن هو ليس من محارمها. وهذا القريب، بغض النظر عن قرابته الفعلية يسمى «ابن عم»، وأقرب قريب تطلق عليه هذه التسمية هو أكبر أبناء إخوة الأب، ولأبناء العم الأباعد حقوق ثانوية، على أن درجة ارتباطهم قد تختلف.

وهذا ليس المقام لمراجعة التراث العلمي الواسع لـ «مشكلة» زواج ابنة العم ـ

---

(1) الأعمال الكلاسيكية حول عالم المتوسط تشمل ما كتبه كامبل (1964) وبرستيني (1965)، إضافة إلى العديد من الدراسات حول الشرق الأوسط الإسلامي في العقد الماضي والتي احتوت على تحليلات مشابهة لخطابات متنافسة، والتي من أحدثها على سبيل المثال ما كتبه أبو لغد (1986)؛ وحليمو (1987) وجوزيف (1987).

رغم أن فحص أنواع التفسير المقدمة لهذا «الشكل» من الزواج توضح الاتجاهات المتعددة للزواج من الشرق الأوسط، كذلك توضح بعض نقاط الضعف الأمبريقية والنظرية القائمة على تحيزات المستشرقين، على أننا سنحصر أنفسنا في تلخيص بعض القضايا التي غالباً ما تفوت على تدقيق الدارسين.

* * *

فأحد أهم مشاكل التراث العلمي حول الزواج في الشرق الأوسط خلط يقوم على افتراض مسكوت عنه يقول بأن عادات وثقافة العرب، سواءٌ أكانوا بدواً أم فلاحين، هي التي تشكّل النموذج المتبع لجميع أطراف الشرق الأوسط الإسلامي. ومن بين سوء الفهم الشائع الفشل في ملاحظة أن زواج ابنة العم والزواج الداخلي من نفس العشيرة عادة واسعة الانتشار في كل العالم الإسلامي غير العربي، فهي مثلاً عادة منتشرة بين البربر والفلاني والهوسا والأتراك والأكراد والإيرانيين والأفغان والباكستانيين وهؤلاء في مجموعهم يفوقون العرب عدداً بالتأكيد. كذلك هناك خلط بين «العربي» و«الإسلامي» والافتراض بأن «النموذج العربي» يصدق على الأقل على بقية الشرق الأوسط الإسلامي - وهو أمر ليس صحيحاً من جوانب عديدة (مثل الزواج والشرف والمسؤولية).

وبطبيعة الحال أقلّ الكتّاب معرفةً أولئك الذين ليست لهم تجزبة شخصية بالمنطقة. فنجد مثلاً لوسي مير، في كتابها عن «الزواج» والذي يظهر فيه أنها تعاني من مشكلة عدم القدرة على تجاوز وجهة نظر متمركزة على أفريقيا تقرر أنّ العشائر تشكل وحدات ذات زواج خارجي أساساً، فتكتب قائلة: «ومن الاستثناءات المهمة لقاعدة الزواج الخارجي العشائري ما تقدمه مجموعةٌ من القبائل العربية، وبعض الرعاة البدو الذي ينظمون حياتهم بطريقة مماثلة» (1971 : 24). ثم تلخص بعدها مادةً علمية من كتاب كوهين «قرى الحدود العربية» (1965) وكتاب كينسون «عرب البقارة» (1966) وكتاب بارت «بدو جنوب فارس» (1961). وفي جزء لاحق من كتابها عن زواج ابنة الخال، ترد هذه الاستثناءات فقط للعرب بكل بساطة: «في نظام العشيرة سيكون أبناء الخال نظراء عشائريين ممكنيين للزواج وهكذا فإنهم يمنعون أو يحرمون من

الزواج بهم (ما لم يكونوا عرباً) كما أوضحنا في فصل سابق» (مير 1971: 36)[1].

وحينما حاول كلاً من شنايدر (1971) وديفس (1977) وبت ريفرز (1977) وجليمور (1987) أن يظهروا أوجه التشابه بين الثقافات المسيحية في شمال المتوسط (والمعروفة لديهم) وبين الثقافات المسلحة في شمال أفريقيا والشرق الأوسط، نجد أنهم لاحظوا بعض الفروقات التي تخص الشرف والعار، لكنهم فشلوا في رؤية أوجه التشابه في هذا الخصوص بين ثقافات جنوب أوروبا وثقافات الشريط الشمالي الإسلامي، وكلا الثقافتين تختلف بشكل حاسم عن ثقافة العرب وثقافة شمال أفريقيا، كما سنرى.

على أن سوء الفهم هذا ليس قاصراً على الكتّاب غير العارفين بالشرق الأوسط، فلقد حاول بعض المختصين في شؤون الشرق الأوسط أن يعمموا موضوع الزواج والشرف والمسؤولية دون الاعتراف بالفروقات بين العرب وغير العرب[2]، بل إن بعض الخبراء في دراستهم للمجتمع الشرق أوسطي ألزموا أنفسهم بنفس الإسقاطات التي وقعت فيها مير، إذ يبدو أنهم صنفوا كل سكان الشرق الأوسط عرباً[3].

وإذا كان زواج ابنة العم ليس مجرد سمة من سمات الثقافة العربية، فإنه يوجد أيضاً اتجاه لتجاهُل أن الحدود الجغرافية ـ الثقافية المسموح بها (وإن لم تكن بالضرورة محدَّدة أو مفصَّلة) وحيث العشائر ذات زواج داخلي لا تتطابق بالضرورة مع حدود الإسلام: فتنظيم العشائر خارجية الزواج موجود بين

---

(1) ومن المخططين أيضاً بيت ـ ريفرز (1977: 72، 192 وما بعدها) وجودي (1976: 15). ويقدم باتاي (1969: 4 ـ 9) في أمثلةٍ أخرى على تجاهل التنظيم العشائري القائم على الزواج غير الخارجي في المقررات الأنتروبولوجية الجامعية.

(2) أنظر على سبيل المثال أنطون (1968) وشنايدر (1971: 50) وبيرس (1971)، وما بعدها، وكيزر (1974: 293 ـ 309) وبلاك ـ ميشو (1975: 218: 8) وباتاي (1969: 1965) وبيترز (1980: 158) ودورسكي (1986: 142) وكذلك بيبي (1978: 63 ـ 65).

(3) على سبيل المثال بيترز (1976: 27) ومكابي (1983: 65).

مسلمي شمال أفريقيا (وبين بعض الصوماليين) وبين سكان القفقاس ووسط آسيا. وكذلك نجد أن تفضيل الزواج من ابنة العم موجود بين عدد كبير من الشعوب غير المسلمة، بما فيها الزرادشتيون واليهود في أوروبا والشرق الأوسط وبين سكان جزيرة بالي في جنوب شرق آسيا، وقبائل التسوانا في جنوب أفريقيا. إضافة إلى ذلك لا توجد توصيات بالزواج من ابنة العم لا في القرآن ولا في السنة.

والنقطة الأخيرة تثير ملاحظة حول أصول العشائر ذات الزواج الداخلي ـ فقد رأى العديد ممن ساهموا في هذا الجدل أن أصول الزواج بابنة العم إنما يعود إلى الجزيرة العربية في العصر الجاهلي وإلى الثقافات التاريخية المبكرة في منطقة المتوسط[1]. ولقد قيل إن الحالة كذلك أيضاً، وإن يكن في شكل تطور منفصل، في المنطقة الإيرانية بسبب الزرادشتية التي فُسرت نصوصها المقدسة بأنها تُبيح الزواج من الأخت أو الأم، أو الابنة. وينكر البارسيون والعديد من المختصين في دراسة الدين والثقافة الزرادشتية ذلك التفسير اليوم، على أن بعض الدارسين وجدوا أدلةً مقنعةً بأن مثل هذه الزيجات القرابية الحميمة كانت تمارس فعلاً، على الأقل، بين بعض أبناء الطبقات العليا في المجتمع الزرادشتي. واليوم في إيران، هناك تفضيل وميل قوي للزواج من بنات العم بين المسلمين والزرادشتين على حد سواء، على أنهم لا يفرقون بين ابنة العم أو العمة أو ابنة الخال أو الخالة؛ مما دعا سبونر (1968) إلى الاعتقاد بأن الأمر ربما كان يعكس «ببساطة مدى تكيف المجتمع مع طريقة المصاهرة التي تمارسها الشريحة العربية الراقية اجتماعياً وسياسياً». فلقد وسّعت التقاليد الإسلامية حدود الزواج الخارجي عند الإيرانيين ليلتقي مع حدود المحارم في الإسلام[2].

والمثير، أن العملية العكسية يظهر أنها هي التي أثرت في الشعوب التركية التي نظمت نفسها على أساس عشائر ذات زواج خارجي قبل اتصالها بالإسلام.

---

(1) على سبيل المثال شلحد (1965: 113 ـ 173) وتيون (1983: 96) وبيت ـ ريفرز (1977).

(2) أنظر أيضاً لوزبتاك (1961) وفيشر (1978: 211).

فالأتراك الذين انتقلوا في وقت مبكر من الألف الحالي إلى الأناضول والمجال الإيراني والعالم العربي تخلوا عن هذه الحدود في الزواج الخارجي كما هو الحال في العصر الحديث، إذ تخلى عنها التركمان وشعوب الأوزبك في جنوب وسط آسيا وكذلك بعض الشعوب التركية في القفقاس. أما بعضهم مثل الكازاخ والقرغيز والكالموك في وسط آسيا فإنهم احتفظوا بتنظيمهم القائم على الزواج العشائري الخارجي حتى بعد دخولهم الإسلام، على الأقل حتى وقت الغزو الروسي لهم. على أن هناك مشكلةً حول ما هي طبيعة الزواج الخارجي التركي. فالمصادر الحديثة، وبالذات الروسية، تحدد لنا ما ينبغي أن يصنف بزواج خارجي، وهو الزواج الذي يقع مع أقارب من طرف أهل الأب (أو ما أسمته اليزابت بيكون «العشائر المنزلقة») ذات العمق المختلف: غالباً ما تعود إلى 7 أو 10 أجيال وربما حتى من 3 ـ 4 أجيال أو أي وجود سلف مشترك يمكن تذكرهم بين الزوجين، ويُعزى هذا التحديد في عدد الأجيال إلى الإسلام. لكن مع ذلك بالإمكان ربطه بالدخول الروسي، فالروس لهم على عكس المسلمين، مفهوم أرثوذكسي عن قرابة الزواج الخارجي ـ وربما كان الروس غير مسؤولين فقط عن تضييق مدى الزواج الخارجي وإنما مسؤولون أيضاً عن حشد البيانات الأثنوجرافية المؤكدة لما يخالف نماذجهم هم. ومن الحالات التي يمكن أن تقدم كنموذج ودليل على ذلك اعتبار مجموعة النسب المحلي (والتي يمكن أن تكون من 7 ـ 10 أجيال) مرشداً لذلك ـ وحدة زواج خارجي في وسط آسيا. وبشكل مشابه، ربما كان الأتراك في الأناضول تخلوا عن الزواج الخارجي من العشيرة (أو الجماعة القرابية الكبيرة) ليس فقط كنتيجة لدخولهم الإسلام ولكن جزئياً استجابةً لاحتكاكهم مع مسيحية المتوسط. ويعبر أتراك الأناضول، كما هو حال الإيرانيين، عن تفضيلهم الزواج من أبناء العمومة والخؤولة، وفي العديد من الحالات، يكون الزوج من ابنة العم هو أقلها تفضيلاً في الممارسة (أنظر أدناه) وفي بعض الحالات، وبالذات بين المهاجرين حديثاً من القفقاس اختفى زواج أبناء العمومة والخؤولة ـ أنظر على سبيل المثال ما كتبه ماجنيرالا (1974).

* * *

إذن فزواج ابنة العم لا يشكل مؤسسةً «إسلامية» ولا مؤسسةً عربية وإضافةً إلى ذلك يدور جدل معتبر حول ما إذا كان يشكل «مؤسسة» على الإطلاق في الشرق الأوسط. وهكذا، من الناحية المعيارية، ما يذكر على أنه حق (أو واجب) يفرض الزواج من ابنة العم، كما رأينا سواء بين العرب وغير العرب من شعوب الشرق الأوسط، من شعوب ذات أصول مختلفة وتعيش على مسافات بعيدة عن بعضها البعض من البربر حتى الأكراد[1]، بل وفي مجتمعات محلية أخرى عديدة، إنما يشكل تفضيلاً عاماً وليس واجباً مفروضاً، بل إنه في بعض المجتمعات لا يُعبر عنه على الإطلاق.

ويختلف معدل وقوع الزواج بابنة العم بشكل كبير، سواءٌ داخل المجتمع المحلي الواحد أو فيما بين هذه المجتمعات المحلية. ولقد تم تحليل هذه الاختلافات ورُبطت بعوامل كالعوامل الديموغرافية أو الطبقة الاقتصادية أو نوعية الملكية أو حجم الجماعة القرابية أو المكانة الدينية أو غيرها[2]. لكن إذا ما أخذنا الاختلاف في نوعية التفضيل المعبر عنه بالنسبة لهذا النوع من الزواج، فإنه يظهر أن الجداول الإحصائية ومقارنات معدلات الزواج بابنة العم ستؤدي، بالضرورة، إلى سوء فهم. فالعديد من المقارنات الإحصائية غامضة في مسألة حساب ما يُعد اختيار زواج. فلقد حسب البعض «زيجات

(1) يُقال أن مسلمي الطوارق في الصحراء الكبرى يقبلون بنفس الحق لابنة الخال الأقرب.

(2) على سبيل المثال، بارت (1954) يقارن معدلات زواج ابنة العم في القرى الكردية بين القرى القبلية (معدلات عالية) والقرى الإقطاعية (معدلات منخفضة)، ويقارن ماركس (1967) بين زيجات البدو والفلاحين من النقب، ويظهر كيف أن هذه المعدلات متساوية، إذا ما أخذنا عدد السكان في الحسبان. ويقارن بيترز (1963) بين الأسر المتعلمة وبقية السكان في قرية شيعية في لبنان، موضحاً بأن أنماط الزواج لكل طبقة يمكن أن ترتبط بمصالح الملكية المختلفة. ويوضح كلٌ من باركلي (1964) وكويزينيه (1962) وروزنيفلد (1976) وغيرهم كيف أنه في العشائر الكبيرة الأصيلة فإنّ معدلات زواج ابنة العم والزيجات داخل العشيرة أعلى بينما العشائر الحديثة تفضل الزيجات الخارجية باعتبارها تشكل صلات محتملة لحلفاء سياسيين.

قام بها أفراد من السكان، ذكوراً وإناثاً، لكنهم فشلوا في القيام بحساب مزدوج لتلك الزيجات التي تشمل رجلاً وامرأةً من السكان. أما البعض الآخر ففشل في التمييز بين الزواج الأول والزواج الثاني: إذ ينطبق الالتزام على الزواج من ابنة العم فقط في الزواج الأول. وفشل آخرون بسبب عدم اعتبارهم الزواج التعددي، فحسبوا كل زيجات الرجال، حيث قد يجبر الرجل على الزواج بابنة عم واحدة فقط، أو قد يحرم من الزواج من اثنتين لأنهما أختان. ولقد حاولت بعض الدراسات أن تظهر التغير، أو عدمه، في معدل الزواج بأبناء العمومة والخؤولة عن طريق مقارنة زيجات أجيال مختلفة، لكنها فشلت في ملاحظة أن الأجيال الحديثة يغلب أنه تكون قد عقدت عقودها الأولى، وعليه قد يظهر أن معدلات زواج أبناء العمومة أعلى من الأجيال السابقة لأن السجلات المتوافرة تعرض حياتهم الزوجية بأسرها.

لذا فإنه قد يكون من المفيد مقارنة المعدلات في تلك المجتمعات المحلية التي يكون بها الزواج من ابنة العم حقاً مفروضاً، مع تلك التي ترى الزواج من ابنة العم اختياراً مفضلاً سواءٌ أكانت هذه الزيجات واسعة التكرار كما هو الحال مثلاً عند بلوش مرّي، أو نادر الحدوث كما هو الحال مثلاً بين معظم الجماعات التركية[1]. إضافة إلى ذلك، يدّعي بعض الكتاب (ويفترض البعض الآخر) أن الحق أو التفضيل ينطبق فقط على أبناء العم الأدنين (الأقرب)، لكن يظهر أن هذا الأمر نادر جداً، لهذا فإن حصول الزواج من ابنة العم يصبح كأنْ لا معنى له[2]. وبنفس القدر فإن «زواج ابنة العم» يصبح تصنيفاً مصطنعاً في الحالات التي لا يوجد فيها تفضيلٌ معلن على الإطلاق، سواءٌ أكان في الحقيقة إحصائياً كثير التكرار أم لا، كما هو الحال مثلاً بين باتان الدوراني في شمال أفغانستان أو نادر جداً كما هو الحال عند

(1) بهرسون (1966) وكويزينيه (1964: 73 ـ 89) وسترلنج (1965) وكيزر (1974) وتابر (1970 أ) لكن أيضاً أنظر بيتس (1974).

(2) ويفضل الرولة بشكل علني (وربما كان غيرهم كذلك) بنات العم الثانويين، معترفين بالمشاكل الناجمة عن الزواج من بنات العم المباشرين، أنظر لانكستر (1981).

باتان سوات[1].

ويتجاهل بعض دارسي الزواج من ابنة العم التكرار الذي يمارس به مثل هذا الزواج، ويركزون بكل بساطة على دراسة أيديولوجيات القرابة والزواج «العربية»، وعلى وجه التحديد السمات الجوهرية للنسب الأبوي وتعدد الزوجات المسموح به والزواج المفضل من القريبات الحميميات. لذا حاول مورفي وكاسدان (1952؛ 1967) أن يظهرا التبعات المنطقية لنظام زواج ابنة العم، ولقد تجاهلا حقيقة أن مجموعة النسب الأبوي وأنماط الزواج الفعلية لا تنطبق على الإطلاق على هذه الحالات بالرجوع إلى هذه المعايير، ولم يأخذا في اعتبارهم إمكانية وجود قواعد ومعايير أخرى، بل حتى إمكانية وجود مدى واسع من المتغيرات الخارجية التي قد تكون ذات علاقة[2].

وهناك كتّاب آخرون ممن يرون في سياق نقدهم للمنظور الضيق لمعظم هذا النقاش، أن الأنماط الإحصائية الفعلية لاختيارات الزواج لا تقرر سوى بشكل جزئي عن طريق «القواعد» والمثاليات، فغالباً ما يعبر عن اختيار الزواج بين الأقارب من الدرجة الأولى بشكل علني في الشرق الأوسط، على أن هذا في جميع الأماكن لا يشكل «نظام زواج» يمكن أن يُفسر على أساس مصطلحات الدوافع والوظائف الاجتماعية والضرورات البنائية، دون الأخذ في الاعتبار كافة أنواع اختيارات الزواج الأخرى المقدرة والممارسة فعلاً. ولغالبية هؤلاء العلماء اهتمام بالزواج في الشرق الأوسط بوصفه «نسقاً مركباً»، يكمن بشكل أساسي في تحليل الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية. أما فيما يخص الزواج من ابنة العم، فلقد لوحظ أنه في مناسبات مختلفة قد يخدم نسق الزواج استراتيجيات

(1) نانسي تابر (1991: 194) وبارت (1959: 40) وليندهولم (1982: 142 وما بعدها).

(2) أنظر على سبيل المثال ريتشارد تابر (1979 ب)، وبعض نتائج مقالات مورفي وكاسدان حول الخاصية التعقيدية والمزدوجة للزواج داخل العشيرة صحيحة، رغم افتقادهما لقاعدة أمبريقية تدعم نتائجهم. ويفضل عليهم ما قدمه كتّاب آخرون من تحليلات مثل بيترز (1960، 1965، 1867) وكذلك أنطون (1972).

ومصالح مختلفة ـ مثل الولاءات السياسية وحفظ الثروات وعدم الإخلال بأدوار العلاقات الاجتماعية. ويمكن التوصل لنفس المقاصد والأهداف عن طريق عدد مختلف من الخيارات كالزواج من الأباعد أو عن طريق التبادل المباشر أو عن طريق الاتحادات القائمة على النسب الأموي[1].

وإذا ما حاولنا أن نفسر الإجبارات أو التفضيلات المعيارية للزواج من ابنة العم، فإن أكثر نظرية عامة ومقنعة، ترى هذه الزيجات بوصفها تعبيرات مجازية عن مثاليات القرابة الصهرية الرسمية. ومثل هذا التفسير يتفق بشكل دقيق مع ما يعبر عنه الفاعلون عن دوافعهم لمثل هذا الزواج والتي غالباً ما تأخذ الشكل التالي: «يتزوج الناس أقاربهم من ناحية الأب لأن ذلك أفضل طريقة لصون شرف الأسرة»[2]. فالزواج من ابنة العم هو أحد الحلول الممكنة لمشكلة محورية في عملية تغير ولاءات البنات المتزوجات من الأسرة أو العشيرة. على أننا هنا، مع ذلك، سنواجه مشكلة عويصة، جئنا على ذكرها، هي أن اختيارات الزواج ومفاهيم القرابة وفهم معنى الشرف والمسؤولية عند المرأة المتزوجة تختلف بشكل كبير من مكان لآخر في الشرق الأوسط نفسه.

* * *

افترضت تقريباً كل النقاشات المقارنة عن الزواج في الشرق الأوسط وجود نموذج عربي وفشلت أن تلاحظ أية فروقات جوهرية بين العرب وغير العرب. ففيما يخص طبيعة الحقوق والواجبات التي يتم تبادلها في الزواج

---

(1) مثل كويزينيه (1962) وبارت (1953، 1973) وروزنفيلد (1957) وباتاي (1962) وكوهيدر (1965، 1970) وبيترز (في أعمال مختلفة) وماركس (1967) وجودي (1970) وأنطون (1972، 1976: 66 وما بعدها) وداس (1973) وكيزر (1974) وسدون (1976) وسيكر (1976) ودايفس (1977: 206 وما بعدها)، وبورديو (1977) وايكلمان (1989: 175 ـ 8) ونانسي تابر (1981) وبرادبرد (1984؛ 1990) وكول (1975، 1984) ودونان (1985).

(2) أنظر على وجه الخصوص هولي (1989) وكذلك كيزر (1974) وايكلمان (1989) وأبو لغد (1980: 56، 145) وديلاني (1987).

والأيديولوجيا المرتبطة بالشرف والعار، هناك افتراض يرى أن النموذج الموجود بين العرب هو النمط السائد في بقية العالم الإسلامي، وللأسف داخَلَ هذا الافتراض كل الدراسات المقارنة عن العلاقة بين هذه الايديولوجيا والزواج. ولقد سيطر النموذج «العربي» للحقوق والواجبات التي يفرضها الزواج على التراث العلمي عن الشرق الأوسط، وأصبح أي انحراف عن هذا النموذج ـ حيث لوحظ ـ يحتاج إلى شرح وتفسير.

ونحن نقترح أن هذا النموذج «العربي» ينبغي أن يستبدل به نموذجان متقابلان، لهما تطبيقات واسعة ومختلفة على السلوك والتنظيم الاجتماعي للناس المدروسين[1]. وتوجد نظرة جغرافية نوعاً ما في إمكانية تطبيق النموذجين، لكن قد يُنظر إلى ذلك كما لو كان أمراً اتفاقياً، إذ ينطبق كل نموذج على عدد من الشعوب التي لها ثقافة وتقاليد تاريخية مختلفة تماماً، وكما أننا سنتجنب إعطاء هذه النماذج أسماء جغرافية واضحة، فإننا سندعوها بنموذجي «أ» و«ب». حيث ينطبق النموذج «أ» على الشعوب المسلمة في معظم أجزاء شمال أفريقيا والعالم العربي ومن الشرق يمتد ذلك إلى كردستان؛ أما النموذج «ب» فينطبق بشكل رئيسي على شعوب دول «المدرج الشمالي» إلى تركيا وإيران وأفغانستان وأجزاء من الباكستان.

والفروق الأساسية بين النموذجين، هي أنه في النموذج «أ» تتحول الحقوق والواجبات إلى الزوج عند الزواج أقل مما هي عليه في النموذج «ب». ففي النموذج «أ» تبقى المرأة ضمن مسؤولية أقاربها الذكور (أي والدها وإخوتها) بعد الزواج، على الأقل حتى يصبح لها أبناء ذكور. فإذا ما أساءت التصرف يترك لهم أمر عقابها. وكنتيجة لذلك، قد تعود إلى بيت أهلها، أثناء حياتها

(1) أنظر ميكر (1976) وريتشارد تابر (1979 أ: 291) ونانسي تابر (1981، 1991: 16 وما بعدها) وأبو لغد (1986: 159) وهولي (1989 وبالذات 121 ـ 8) وإن اتفقنا مع رأي هولي إلا أننا نشعر أنه يعطي وزناً لامبرر له للنموذج العربي بوصفه النموذج الإسلامي الأمثل والمناسب لثقافة الشرق الأوسط.

الزوجية، لتحصل على الحماية والصيانة. ويعتمد شرف الرجال على سلوك قريباتهم من النساء، وهم رسمياً لا يتأثرون بسوء سلوك زوجاتهم من خارج جماعتهم. و«العرض» مصطلح عربي يشير إلى احتشام المرأة الجنسي وشرف الرجل يكمن في المرأة التي يكون مسؤولاً عنها، وهو أمر يتحدد بالقرابة الدموية ولا يُنقل.

والمعايير المميزة لنموذج «أ» موجودة بين عرب البقارة وبدو الروالة ومجموعات بدو الكويت ومصر وإسرائيل وغرب قرى تركيا والأردن ولبنان والعراق والسودان وتونس والمغرب. وربما كانت هذه من خصائص المجتمع العربي القديم بحسب ما أورده روبرتسون سمث[1].

وإذا ما سلمنا بفرضية ليتش/فوللرز/لويس فيما يخص محددات استقرار الحياة الزوجية، فإننا سنتوقع أن تكون روابط الزواج بين الشعوب التي تنطبق عليها خصائص النموذج «أ» روابط غير مستقرة، طالما أن روابط القرابة بين الرجال والنساء متساوية في القوة. أما في الممارسة، فإنه مع الأسف يوجد فقر في البيانات المتوفرة عن استقرار الحياة الزوجية سواءٌ أكانت هذه البيانات عن الطلاق أو الانفصال، لكن غالباً ما يُذكر وجود وصمة عار خاصة ترتبط

(1) كينسون (1966: 93) موزيل (1928: 235، 494 ـ 5) ولانكستر (1981: 58 وما بعدها) وديكسون (1949: 55، 115، 144) وأبو زيد (1965: 253، 257) وأبو لغد (1986: 54 وما بعدها، 158 ـ 9) وماركس (1967: 104 ـ 5) وشلحد (1965: 1315 ـ 7، 153) وأسود (1971) وكوهين (1965: 122) وروزنفيلد (1958: 1128، 1976: 276) وجينات (1987: 158 ـ 9) وأنطون (1972: 162) وفولد (1961: 62) وسالم (1962: 46 وما بعدها، 61) وباركلي (1962: 51 ـ 4، 108، 115) وهلال (1970) وأبو زهرة (1982: 86 وما بعدها: وروبرتسون سميث (1903، 77، 122، 125). ولا يقدم بيترز (في أعمال مختلفة) معلومات محدّدة عن بدو ليبيا، وكويزينيه (1962: 88) غامض في المادة العلمية التي يقدمها عن المجموعات القبلية في المغرب. ويدعي الخوري (1970: 605 ـ 6) استناداً على دراساته في الجانب الحضري اللبناني أن الزوج مسؤول عن سلوك زوجته ـ ولكن هذا استثنائي في المنطقة.

بالطلاق، الذي غالباً ما يعقب معارك منزلية أو شخصية بين الأزواج أو الضرائر، بينما قد تؤدي الجنايات الكبيرة مثل جريمة زنى الزوجة إلى طلاقها أو قتلها على يد أحد أقاربها[1].

أما في النموذج «ب» فإن سلوك المرأة المتزوجة هو أساساً من اهتمامات زوجها أو أقاربه. ويتأثر شرف الرجل من سلوك أخته غير المتزوجة وبناته وأمه وزوجته، ويستخدم مصطلح «ناموس» بين مثل هذه الشعوب للإشارة إلى قدرة الرجل على حماية شرفه عن طريق السيطرة على هؤلاء النساء وعلى سمعتهن؛ ويظهر أنها ترتبط خاصةً بالمرأة نفسها، وهي منوطة بجنسها وليس قرابتها، ويمكن، بل ودائماً ما تنتقل معها حينما تنتقل إلى بيت زوجها. وتنتقل مسؤولية الابنة أو الأخت تقريباً كلياً إلى الزوج وأقاربه عند الزواج، والمتوقع قيام صلات قوية ومستقرة. وفي مثل هذه الحالات، يقابل الإثنوغرافيون عادةً بين صلات المرأة المتزوجة العاطفية بأقربائها وبين الانتقال الحقوقي فيها. والفرق الأساسي لهذا النموذج مع النموذج «أ» هو المسؤولية التامة للزوج في السيطرة على سلوك زوجته، وإن كان قد يشاركه في هذا أقاربها.

وتوجد اختلافات بين الشعوب التي تنطبق عليها خصائص النموذج «ب»، من حالات متطرفة كما هو حال **باتان سوات**، إلى الحالات الغامضة كما هو حال الباساري وتركمان ياموت ويورك سشكارا والبلوش، أما من يقربون جداً من الانطباق مع خصائص النموذج فهم من الهزارة والطاجيك و**باتان إفغانستان** وقرويي الأناضول وأتراك **شهسفان** في إيران. ومن الجدير ملاحظته أيضاً أن

(1) سجلت معدلات طلاق عالية من طرف باركلي (1962: 124 ـ 5) وكنسون (1966: 70) وديكسون (1949: 144) وميهر (1974) ويلاحظ أسود (1971: 54، 60) أن الطلاق نادر في المجتمعات المحلية للعرب المستقرين، لكن غير هؤلاء ينطبق عليهم النموذج «أ». وينكر ماركس (1977) أن يكون الطلاق كثير الوقوع بين البدو، ولكن كول (1975: 75) يذكر أن الطلاق يتكرر كثيراً بين بدو آل مرة، وتذكر ذلك أيضاً أبو لغد (1986: 149) لأولاد علي.

الشعوب المسيحية شمال المتوسط ينطبق عليها بشكل دقيق النموذج «ب»[1].

والطلاق بين هذه الشعوب نادر ويعد عاراً، وهو لا يقع إلا في مناسبات محدّدة جداً مثل النزاعات الأسرية وعدم الكفاءة بين الزوجين أو عقم الزوجة أو عجزها عن الإنجاب. أما الزوجة التي تتصرف تصرفات غير لائقة أو تتهم بالزنا، فإنها ينبغي أن تقتل لا أن تطلق، وتقع مسؤولية هذا العمل على زوجها أمام أقاربها، وأكثر المواقف تطرفاً في هذا الخصوص ما هو سائد عند باتان سوات، الذين يورد بارت عنهم أن الطلاق يعد أمراً مخجلاً وغير معروف تقريباً.

«ونظراً لأن للرجل السلطة المطلقة على زوجته، فإن تطليقها يعني الاعتراف بالهزيمة، وليست هناك أية مكاسب سوى بعض المكاسب الاقتصادية المحدودة الناجمة عن عدم الانفاق عليها ـ وخسارة عملها. وهكذا لا يوجد سبب أو معنى للطلاق بين الباتان، بل توجد أسباب معقولة ضده[2] ونجد نفس الرفض أو المقت للطلاق بين الدارنيين وبين مجموعات أخرى، تقطن شمال إفغانستان وكذلك بين قبائل ومجتمعات قروية من بلدان المدرج الشمالي»[3].

أما فيما يتعلق بربط ممارسات الزواج والطلاق بأيديولوجيا الشرف والعار، فإننا نجد الروابط تأخذ شكل صيغ مختلفة بين الشعوب الملتزمة بأي من النموذجين، فمثلاً، نجد أن الاهتمام بالسيطرة والحماية لمصادر الإنتاج وإعادة الإنتاج مُفصّل في لغة الشرف والعار، وهي تولّد بالتأكيد تفضيلاً للزواج

(1) بارت (1959: 39) وليندهولم (1982، وبالذات 142 ـ 7) وبارت (1961: 34) وايرونز (1975) وبيتس (1973: 39) وبهرسون (1966: 42 ـ 3، 53) وباستنر (1972: 251، 256) وكانفيلد (1973: 38) وسينج أوبرو (1963: 402) وأولسن (1982: 120) وأندرسون (1982: 8) ونانسي تابر (1979 أ) وبيت ـ ريفرز (1977: 23، 29) وبريستيني (1965، 182) وتتمثل تيون (1983: 96) الثقافات المسيحية في شمال المتوسط بوصفها تمثل النموذج «أ» لكن أدلتها ضدها.

(2) بارت (1959: 40) وليندهولم (1982: 111).

(3) نانسي تابر (1991، 1978: 378) وسترلنج (1965: 214)، وبارت (1961: 32).

بالأقارب الأدنين في النموذجين، لكن بطرق وبدرجات من التأكيد مختلفة.

فالأسرة أو العشيرة، في النموذج «أ»، تهتم بشرف الأخوات والبنات قبل وبعد الزواج، لذا فإنهم يرغبون في السيطرة على زيجاتهم، وأفضل طريقة للتأكد من تحقيق هذه السيطرة على هؤلاء النساء هو زواجهن من أسر يمكنهم أن يؤثروا عليها في المستقبل. وإذا ما وضعنا هذه الأمور موضع الاعتبار، فإن أفضل اختيار للزواج لولي أمر الفتاة أن يكون زواجاً داخل الأسرة أو العشيرة ويفضل أن يكونوا من أقرب الأقرباء ما أمكن. وهذا التفكير، بوصفه دافعاً، نجده مذكوراً في العديد من الكتابات الإثنوغرافية[1]. أما عائلة الزوج فلا يهمها من تكون الزوجة، ولا يهمهم كثيراً سلوكها.

أما في النموذج «ب» في المقابل، فإن الأسرة أو العشيرة تهتم بشرف الزوجات الملحقات بها، وكذلك تهتم بالبنات غير المتزوجات؛ لذا فإنهم يهتمون بأن تكون زوجاتهم من أسر معروفة وموثوق بها على أساس ما عُرف عنها. ويعني هذا أن ولي أمر العريس سيفضل الزواج من أي من الأقارب، وليس فقط من داخل العشيرة، وإنما من أبناء العمومة أو الخؤولة. أما أهل العروس فليس لهم أي اهتمامات قانونية بنسائهم - فمشكلة تغير ولاءاتها محلولة بوضوح عند الزواج؛ على أنهم بكل وضوح يحتفظون بصلات عاطفية معها ويهتمون بشؤونها وغالباً ما تتطابق تفضيلاتهم مع تفضيلات جانب العريس. وعموماً، فإن الشعوب التابعة لنموذج «ب» تهتم أقل بمنع الزواج «التحتي» ممن يتبعون النموذج «أ» مع بعض الاستثناءات الملحوظة التي يمكن شرحها على أساس عوامل أخرى[2].

(1) على سبيل المثال كوهين (1965: 122) وشلحد (1965: 153) وأنطون (168، 693) وستيفنسون (1985: 132) وخوري (1970: 604 ـ 6، 910 والمراجع التي يوردها). ويؤكد هذا أيضاً مفهوم الكفاءة الشرعي، الذي يرى أنه ينبغي على المرأة أن تتزوج من عائلة من مكانتها أو أعلى من مكانتها.

(2) على سبيل المثال تابر وتابر (1982).

والتفريق بين تفضيل أبناء العمومة في النموذج «أ» وبين القبول بأبناء العمومة والخؤولة من النموذج «ب» غير بارز في التراث العلمي[1] إذ نجد دراسات عديدة عن الشعوب العربية مكانُ الخال غامض، ويقال إن الزواج بابنة الخال غير مرغوب لأسباب مختلفة[2]. وعلى العكس من ذلك في المجتمعات التي تتبع النموذج «ب» نجد غالباً مواقف وأنماط زواج معاكسة. ففي العديد من الدراسات التي أجريت في تركيا وإيران، يقال إن أبناء العم والخال مفضلون: فمن المستحسن أن يتزوج المرء من أقاربه الحميمين وخاصة ابنة العم أو ابنة الخال. وإن كانت الاختيارات الفعلية تُظهر أنّ الزواج من ابنة الخال يعادل إن لم يكن أكثر من الزواج من ابنة العم، إضافةً إلى بقية الأقارب من أبناء العمومة أو الخؤولة عموماً ـ وينطبق هذا فقط على أبناء العمومة القريبين، لكن نسبة الزواج العالية للأقارب تعني أن أبناء العمومة الأباعد يقربون بأكثر من طريق، وإن كان المتصاهرون بينهم هم الأكثر انتشاراً، على الأقل بين الأخباريين الذكور الذين حصلنا منهم على المعلومات[3].

* * *

في الختام من المهم أن ننظر إلى أي مدى يمكن أن يعتبر نموذج «أ» الذي ينطبق بشكل أساسي على الثقافة العربية، هو النموذج الإسلامي الأمثل، وإلى أي مدى ينحرف النموذج «ب» كما أشار إلى ذلك معظم التراث العلمي عن المجتمعات الإسلامية.

---

(1) لقد لحظ هذا كويزينيه (1964: 83) لكن لم يلاحظ ذلك ميكر (1976) وذلك من مقارنات القرويين العرب بالقرويين الأناضوليين، ولقد لوحظت المقابلة بين المجموعات أيضاً من طرف فيشر (1978: 197) في كتاباته عن إيران.

(2) أنظر على وجه الخصوص خوري (1970) فيما يتعلق بموضوع عدم مساواة أدوار الخال ووالد الزوجة. وفي الواقع نجد أن الرأي معكوس في بعض الدراسات، حيث نجد أن بيترز يلاحظ وجود تفضيل ثانوي لابنة الخال بين بدو ليبيا.

(3) سترلنج (1965: 202 ـ 3) وكويزينيه (1966: 229 ـ 30) وكيزر (1974) وبيتس (1974: 272) وبالتشك (1990) وريتشار تابر (1979 أ: 140 وما بعدها) والشهراني (1979: 158 ـ 9) وفيشر (1978: 211) وبستنر (1981: 305 ـ 318) وبراد برد (1984).

ويظهر أن التقاليد الفقهية عن الأسرة غامض فيما يتعلق بمسألة مسؤولية المرأة المتزوجة ومن المسؤول عنها، ففي كافة المذاهب الفقهية ولي أمر تزويج الفتاة، قبل بلوغها سن الرشد، هو واحد من أقاربها الذكور وتعطى الأولوية لوالدها وجدها وعمها وهكذا وذلك بحسب مبادىء القرابة كما تحددها أحكام قوانين الإرث. وفي حالة غياب ولي أمر من أقاربها الذكور، فإن والدتها ومن ثم أحد أقارب أمها الذكور يمكن أن يصبح ولي أمر تزويجها. أما بعد البلوغ فإن الأحناف والإثنى عشرية يعطون الفتاة الحق في عقد زواجها بنفسها، بينما تطبق المدارس الفقهية الأخرى نفس القاعدة المطبقة قبل البلوغ. وحينما يتم عقد الزواج، فإن الأطفال الذين أُنجبوا أثناء الزواج، يعتبرون ورثة الزوج الشرعيين. وإضافةً إلى ذلك فإن للزوج حق «الطاعة» من زوجته: وما يشكل الطاعة معرّف بشكل محدّد، وفي المقابل على الزوج النفقة لرعاية زوجته وأطفاله. ولكل طرف (الزوج والزوجة) الحق في الوراثة من الآخر عند انتهاء الزواج بالوفاة. وختاماً فإن للأرملة أو المطلقة الحق في حماية ورعاية والدها الذي له الحق في ولاية أمرها إن تزوجت مرة أخرى[1].

وهكذا فإنه بحسب الشريعة، حينما تتزوج المرأة فإنها من الناحية القانونية لم يعد لها حقوق وواجبات مع أقاربها على الإطلاق، فحقوقها كشريك، وحقها في الولادة والعمل تحولت كلياً إلى زوجها. لكن مع ذلك فإنّ علاقتها بأسرتها الأصلية لم تنقطع كلياً، إذ لها حق الإرث منهم وحق الرعاية بعد وفاة زواجها. وخلال زواجها فإن المرأة البالغ مسؤولة عن أفعالها وليس عليها لزوجها سوى الطاعة، ومن الناحية القانونية للمرأة الحق في التصرف والسيطرة على ثروتها الشخصية وهي مسؤولة شخصياً عن ارتكاب أي جنحة أو جريمة، إلا أن أي تعويض أو دية لها لو

(1) كان هذا التلخيص لقواعد الشريعة بالضرورة تبسيطاً مُخِلاً لواقع مركب ومتغير وغير محدّد والتلخيص لا يأخذ في الاعتبار الأنساق القانونية التي تم إصلاحها في العقود الأخيرة مثل الذي جرى في تركيا وإيران وتونس. أنظر مناقشة هولي (1989: 119 ـ 120) وأبحاث عديدة أخرى مثل ما كتبه مير ـ حسيني.

قتلت ستكون لورثتها، بمن فيهم زوجها[1].

بعبارة أخرى، في التأكيد على مسؤولية المرأة القانونية عن سلوكها، نجد أن الشريعة صامتة في مجال تحديد مدى علاقاتها القانونية المتصلة بحقوقها وواجباتها وكذلك عن مدى استمرار أقاربها في كونهم مسؤولين عنها وكيف تنتقل هذه المسؤولية إلى زوجها وإلى أي مدى تصبح جزءاً من مجموعة أو أهل زوجها. وكل هذه القضايا عملياً في كل حالةٍ تقريباً، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن استقلال المرأة نادراً ما تعترف به التقاليد، وفي هذه القضايا بالتحديد يكمن الاختلاف بين النموذج «أ» والنموذج «ب»، وفيها لا يمكن أن نعتبر أن أحدها أفضل أو الأقرب في اتباعه التعاليم الإسلامية.

رأينا في بحثنا هذا كيف أن الفروق في هذه القضايا إنما تظهر في شكل مفاهيم مختلفة للشرف والعار، وفي أنماط اختيارات الزواج وممارسات الطلاق. وتوجد، بطبيعة الحال، نتائج عديدة أخرى مترتبة على هذه الفروق أو الاختلافات بين النموذجين ـ مثلاً طبيعة علاقات المصاهرة والعلاقات مع أهل الأم ومقدار المهر ومصاريف الزواج ورمزية وتعقيدات حفلة الزفاف والحفلات الأخرى المرتبطة بالزواج وكذلك بالنسبة لمجلات أخرى للتنظيم الاجتماعي ـ لكن ليس المجال هنا لمعالجتها في هذا البحث[2].

(1) ويعارض هذا الرأي أيون لويس الذي يرى أنه في الإسلام فإن أهل المرأة من جهة والدها، وليس زوجها أو أقاربه، هم المسؤولون عنها حينما تكون طرفاً وارتكبت أي جنحة خطيرة، والتي قد تؤدي إلى دفع أو استلام دية بدلاً من ابنتهم المتزوجة (1966 : 57). لكن يظهر أنه يعمم بشكل غير منطقي استناداً إلى الوضع الصومالي الذي درسه والذي يتبع بشكل واضح النموذج «أ». وتدرس أنطون (1968) الوضع القانوني والعرفي لهذه المسائل بشكل تفصيلي، ويشير على وجه الخصوص إلى الأوضاع في الأردن، لكنه يفشل في ملاحظة الفروق بين الممارسات العرفية التي لخصها هنا بوصفها نموذج «أ» ونموذج «ب» ويشير إلى مناقشات بيت ـ ريفرز لشمال المتوسط دون أن يلاحظ كم هي غير مناسبة لمفهومه (نموذج «أ») الإسلامية.

(2) سيكون من الضروري وجود نموذج ثالث لتفسير بعض ثقافات جنوب شرق آسيا الإسلامية، حيث تروج مفاهيم مختلفة للقرابة والنوع والإرث والزواج.



المرأة المسلمة و«الطلاق الإسلامي» في إنجلترا

لوسي كارول

ترجمة:
أبو بكر باقادر

لقد فتحت ثلاثة تغيرات مهمة في القانون الإنجليزي في الربع الأخير من القرن أبواب محاكم أحوال الزواج الانجليزية للأزواج المسلمين القاطنين بإنجلترا. فقبل عام 1973، كانت المحاكم الإنجليزية تمارس أحكام الطلاق على أساس مكان السكن الدائم. أما الأزواج القاطنون في إنجلترا لكنهم ليسوا من مواطنيها الدائمين؛ فلم يكن يمكنهم أن يلجأوا إلى المحكمة الإنجليزية لينهوا زواجهم. فحتى 1972 كانت المحاكم الإنجليزية ترفض النظر في كل الزيجات «التعددية»، والتي يدخل فيها أي زواج أحادي واقعاً لكنه «محتمل» التعدد، بمعنى أنه بحسب إجراءات قيام الزواج يمكن أن يقع التعدد بحيث يسمح لأحد الطرفين أن يتزوج الزواج الحالي القائم. إن هذا القيد أو الشرط على وجه الخصوص حرّم محاكم الأحوال الشخصية الإنجليزية على المتزوجين بحسب الشريعة الإسلامية حيث يُسمح بالتعدّد للمسلمين (مثلاً من الباكستان أو الهند) وفي الوقت نفسه، لو أن الطرفين أو أحدهما كانا من مستوطني انجلترا خلال هذا الزواج الإسلامي الأجنبي، فإنه يفترض عموماً أن الزواج لاغ في القانون الإنجليزي لأنه المواطنة أو الإقامة الإنجليزية لا تسمح بالدخول في زيجة تعددية بما في ذلك الزيجة التي «تحتمل التعدد»[1].

---

(1) لاحظ أنه قبل التغيرات قيد النقاش، كان بإمكان الأزواج الذين يقطنون انجلترا ومن تزوجوا فيها (في مكتب تسجيل زواج أو في حفلة إسلامية في واحد من المساجد القليلة تُسجل كمكان يتم فيه تكريس الزيجات) أو في طقوس زيجات أحادية في الخارج (على سبيل المثال في ظل القانون الهندي للزواج الخاص، 1954) أن يترافعوا أمام المحاكم الإنجليزية من أجل العون.

وقد وسّع قانون إجراءات التوطن والأحوال الشخصية الصادر عام 1973 صلاحيات المحاكم الإنجليزية بالسماح لها أن تتقبل طلبات الطلاق في حالات كون أحد الزوجين من المقيمين في المملكة المتحدة لفترة لا تقل عن اثني عشر شهراً ليتمكن من تقديم طلب للمحكمة بغض النظر عن مسألة توطن أي من الطرفين. فقد أزاح قانون إجراءات الأحوال الشخصية (بند الزيجات المتعددة) الصادر 1972، الحظر عن عقبة الأحوال الشخصية التي كانت تثار سابقاً على أساس أن الزواج الأجنبي إما أنه محتمل للتعدد أو هو تعدديٌّ فعلاً [1]. وقرار محكمة النقض عام 1983 في قضية حسين ضد حسين[2] يذكر أن الزواج الذي تم عقده خارج إنجلترا لرجل مسلم يستوطن انجلترا لا يعد لاغياً لكونه يحتمل أن يكون «تعددياً». فقد أشارت المحكمة إلى أن العروس الباكستانية، بحسب قانون الأحوال الشخصية الخاص بها (أي القانون الباكستاني المسلم حيث تستوطن) لا يسمح لها بزوج آخر أثناء استمرار الزواج، بينما الزوج، بحسب قانون الأحوال الشخصية التابع له (أي القانون الإنجليزي حيث يستوطن) لا يسمح بزوجة أخرى أثناء استمرار الزواج. وبذلك لا يسمح لأيٍّ من الزوجين أن يتزوج من شخص إضافي رغم أن المحكمة سألت عن احتمال التعدد.

لكن بعد الإصلاح القضائي الصادر عام 1972 و1973، فإنه أياً من الزوجين كان من سكان انجلترا بإمكانه الإفادة من الإصلاحات الزواجية المتاحة لهم عن طريق المحاكم الإنجليزية، إذا كانت الأطراف تستوطن بلداً تطبق فيه الشريعة الإسلامية على الزواج، فأصبح بإمكان الزوج أن يختار استخدام حق الطلاق بدلاً من اختيار الإجراءات القضائية ـ أو أن يسمح لزوجته أن تترافع في

(1) أنظر مقالة:

Lucy Carrol, «Recognition of Polygamous Marriages in English Matrimonial Law: The Satutory Reversal of Hyde v. Hyde in 1972, Journal: Institute of Muslim Minorty Affairs, vol. 5, 1984, pp. 81-90.

(2) (1983) Family 26, see Lucy carroll, «Definition of a Potentially Polygamous» Marriage in English Law: Adramatic Decision from the court & Appeal (Hussain b. Hussain», Islamic and canipar ative Law Quarterly, vol. 4, 1984, pp. 61-71.

شكوى الطلاق ومرةً أخرى، فإن تغيرات القانون الإنجليزي في الربع الأخير من القرن حدّدت إمكانية استخدام الزوج حق التطليق وبشكل يحرر قواعد الاعتراف بالتطليق «الإجرائي»[1] الذي يحصل في الخارج (وذلك بالسماح بمثل هذا الطلاق أن يقع في بلد يكون فيه أحد الزوجين مرتبطاً بروابط المواطنة أو الإقامة، بدلاً من مجرد اعتبار قوانين البلد الذي يستوطنه الزوجان).

وهذه التطورات، وهي إجمالاً تنازلات ـ ربما تنازلات طال انتظارها ـ لطبيعة انجلترا المتعددة الثقافات لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وبسبب وجود أقلية مسلمة لا بأس بها، أنتجت ردة فعل جديدة باتجاه ما يمكن أن يسمى مصالح الذكور المسلمين. لذا قد يكون من المناسب أن نفحص وبشكل تفصيلي الجوانب المختلفة للحالة المتطورة أو قيد التطور.

1. الطلاق والشريعة الإسلامية

الطلاق خارج القضاء من طرف الأزواج المسلمين

إنّ إحدى سمات الشريعة الإسلامية المعروفة جيداً في الغرب تتعلق بمدى السهولة المتاحة للزوج في الطلاق. فبمجرد تلفظ صياغةٍ معينةٍ يمكن للزوج أن ينهي الزواج. وفي ظل التشريعات التقليدية غير المعدّلة، يمكن أن تعطي مثل هذه الألفاظ الحق للزوج إن كان سنياً أن ينهي الزواج في الحال ودون رجعة. وإذا ما كان الزوج حنفياً (وهذا هو حال غالبية مسلمي جنوب آسيا، والغالبية العظمى من مسلمي انجلترا من أصول جنوب آسيوية)، فإن حقيقة أنه تلفظ بهذه العبارات المصيرية وهو في حالة سكر أو غضب شديد أو أنه لم يقصد ما تلفظ به أو

(1) التمييز بين الطلاق الأجنبي «سواء حصل عن طريق إجراء قضائي أو إجراءات أخرى» والطلاق الأجنبي الذي تم الحصول عليه دون ضرورة أي «اجراءات» مهم في القانون الإنجليزي. فالطلاق الباكستاني يعتبر من النوع الأول، بينما الطلاق «العادي» أو «الكلاسيكي» (مثل الطلاق الهندي) يعد من الصنف الأخير.

أنه تراجع عما قال، كل ذلك ليست له أهمية قانونية، فقد انتهى الزواج، إذا كان الطلاق طلاقاً بائناً.

لكن مع ذلك، فإن نظام أحكام الأسرة في باكستان الذي صدر عن حكومة أيوب العسكرية عام 1961 قدمت فيه (الفقرة السابعة) بعض تغيرات الحد الأدنى في مجال حقوق الزوج المسلم بخصوص الطلاق خارج الإطار القضائي؛[1] وذلك بتقرير أن أي تلفظ بالطلاق يجب أن يبلغ إلى موظف معين محلي وللزوجة وإعلان أنه لن يكون هناك تلفظ بعبارة «طالق» تتحول إلى طلاق فعلي إلاّ بعد مرور تسعين يوماً من استلام مثل هذا الإشعار والتبلغ. وأثناء هذه المدة، فإن لفظ أو عبارة «طالق» تبقى غير ملزمة (وإذا ما تراجع عنها فإنها لن تصبح طلاقاً)، وكذلك في هذه المدة فإن الموظف المحلي مكلف بأن يسعى إلى مصالحة الزوجين، وسواءٌ أقام بهذه المسؤولية أو حاول القيام بها، فإنها ليست لها أهمية في وقوع الطلاق بل إن الطلاق سيقع بعد انتهاء التسعين يوماً دون العدول عن التلفظ الذي قال به الزوج.

لذلك توجد أربعة متطلبات إجرائية لإيقاع الطلاق باستخدام عبارة «طالق» في القانون الباكستاني:

1 ـ التلفظ بعبارة «طالق».
2 ـ إعلام الموظف المحلي المعني بالتلفظ.
3 ـ إعلام الزوجة بالتلفظ.
4 ـ مرور تسعين يوماً لا يتراجع خلالها الزوج عمّا تلفظ به. وهذه الإجراءات[2]

(1) ولقد أدخل هذا القانون أيضاً بعض القيود على التعدد؛ فهو يتطلب تسجيل الزيجات الإسلامية ورفع عمر الفتاة عند الزواج من أربعة عشرة إلى ستة عشر وقدم بديل تعجيل للإجراءات في المحكمة العليا للزوجة التي تطالب بالنفقة من زوجها وحمى حقوق الإرث للأحفاد «اليتامى».

(2) أو بشكل أدق، الأفعال التي تغطيها المواد الثلاث الأولى في القائمة؛ ومن الصعب تخصيص العدة بتسعين يوماً كإجراء.

إلزامية لنفاذ الطلاق بصيغة «طالق» في ظل القانون الپاكستاني وهو ما دفع المحاكم الإنجليزية لتتوصل إلى أن صيغة «طالق» الپاكستانية تشكل إجراءً قضائياً بالطلاق «تمّ الحصول عليها عن طريق إجراءات أخرى» في سياق قانون الاعتراف بطلاق الأجنبية والفصل القانوني بين الزوجين الصادر عام 1971[1].

الاعتراف بالطلاق بصيغة «طالق» في القانون الإنجليزي

قبل عام 1971، كان القانون الإنجليزي فيما يخص إنهاء الزواج الواقع في ظل أو بحسب نظام قضائي أجنبي واضح ودقيق مفاده: يعد الطلاق الأجنبي طلاقاً معترفاً به في ظل قواعد القانون العام بوصفه طلاقاً صحيحاً في القانون الإنجليزي إذا كان مصادقاً عليه من طرف القانون الذي يستوطن فيه الزوجان (وكان في ذلك الوقت، يعني مكان مواطنة الزوج). وحيث يكون مثل ذلك الطلاق مصادقاً عليه أو صحيحاً في القانون الذي يخضع له الزوجان، يُظهر أن الزواج يمكن أن يُنهي في القانون الإنجليزي عن طريق استخدام لفظ «طالق» خارج القضاء في انجلترا[2].

(1) See Quazi v. Quazi, 1980, AC 744; ex parte Fatima, 1984, 2 All E R 458; chaudhary v. chaudhary, 1984, 3 All E R 1025.

أنظر أيضاً مقالات:

Lucy Carrol - (1) «The Pakistani Talaq in English Law; ex parte Minhas and Quazi v. Quazi», Islamic and Comparative Law Quarterly, vol. 2, 1982, 17-37; (2) «Recognize of Foreign Law Divorces - Chaudhary and Fatima in the Court Appeal: A Conflict? «Journal of Social Welfare Law, 1985, pp. 151-155; (3) «A Bare» Talaq is not a Divorce Obtained by «Other Proceedings»: Chaudhary v. Chaudhary», Law Quarterly Review, vol. 101, 1985, pp. 170-175; (4) «A Talaq Pronounced in England is not an «Overseas Divorce»: ex parte Fatima», Law Querterly Review, vol. 101, 1985, pp. 175-179; (5) «Talaq in English Law: «Procedural» Talaqs, «Bare» Talaqs and Policy Considerations in the Recongnition of Extra-Judicial Divorice Journal of the Indian Law Institute, vol. 28, 1986, pp. 14-35 and (6) «The U.K. Family Law Act, 1986: Recognition of Extra - Judicial Divorce in England», Journal of the Indian Law Institute, Vol. 31, 1989, pp. 154-176.

(2) أنظر أيضاً:

Qureshi v. Qureshi, 1971, I All E R 325

وعلى ضوء مواد القسم 16 (1) من قانون الإقامة والإجراءات الزواجية، 1973 فإن هذا القرار لا ينطبق على الطلاق القضائي الذي وقع بعد الأول من يناير 1974.

على أن قواعد القانون العام عدلت بشكل جوهري على أساس قانون الأسباب الزواجية الصادر عام 1973 والقائلة بما يلي: (i) بحسب المادة (16/ 1) أنه لا تقع أي إجراءات في المملكة المتحدة ويمكن اعتبارها تنهي الزواج ما لم تكن صادرة عن محكمة قانونية[1]؛ (ii) منع الاعتراف بأي طلاق تم الحصول عليه عدا الذي تم «عن طريق قضائي أو بإجراءات أخرى» إذا كان كلا الزوجين يقطن في المملكة المتحدة لفترة اثني عشر شهراً قبل الطلاق (المادة 16/ 2)[2]؛ (iii) إنهاء فترة إعادة توطين الزوجة (المادة (1)، ويعني الاعتراف بأنه قد يكون للزوجين أماكن سكن منفصلة يستوطنون فيها (بحيث إن الزواج ما عاد يتطلب السكن المشترك شرطاً للصحة أو الانحلال) ومع ذلك فقد صار من الممكن أن يعترف بالطلاق على أساس قاعدة القانون العام (السكنى الأجنبية) إذا كان صحيحاً بحسب قوانين السكن الدائمة لكلٍ من الزوجين؛ ويحجب الاعتراف إذا كان أحد الزوجين يسكن بشكل دائم في المملكة المتحدة.

وفي نفس الوقت، فإن قانون الاعتراف بالطلاق والفصل القانوني الأجنبي الصادر 1971 (والذي تأثر بالاتفاق الصادر 1970، وإن كان قد ذهب أبعد مما نصت عليه الاتفاقية) قدم صيغة[3] للاعتراف بالطلاقات «سواء تم الحصول عليها عن طريق إجراءات قضائية أو إجراءات أخرى» في حال كون أحد الأطراف مرتبطاً بروابط جنسية أو إقامة دائمة أو توطين (بما في ذلك التوطين كما تعرفه الدولة الأجنبية المعنية). ومتطلبات الاعتراف بالطلاق الأجنبي في ضوء قانون عام

---

(1) هذا الشرط قصد منه على وجه الخصوص نقص القرار الذي اتخذ في قضية قريشي ضد قريشي أنظر الجزء الجديد 44 (2) من قانون الأسرة، 1986.

(2) أنظر الآن الجزء 46 (2) الفقرة (ح) من قانون الأسرة، 1986 والتي تثير المحكمة في آخر موضوع أحد الزوجين (وليس كلاهما) في الاعتبار حينما يكون أحدهما من المقيمين في المملكة المتحدة لعام قبل وقوع إجراءات الطلاق.

(3) الجزء 2 إلى 5 من قانون 1971، أنظر الجزء الجديد 46 (1) من قانون الأسرة، 1986.

1971. كانت أكثر مرونة[1] من تلك القوانين التي قررتها قواعد القانون العام (المنقحة)، التي أبقي عليها عام 1971 وعدلت بقرار 1973[2].

لذا توجد مجموعتان متميزتان من المعايير قد يقبل في ظلها الطلاق الأجنبي في القانون الإنجليزي. فقواعد القانون العام يمكن أن تسري لو كان أي من الزوجين يستوطن انجلترا أو أن الزوجين (بعد قرار عام 1986 أو أحدهما) قد أصبحا مقيمين بشكل مستمر في المملكة المتحدة لاثني عشر شهراً قبل إجراءات الطلاق. ولا يمنع أيٌّ من هذه الإجراءات بشكل تلقائي الاعتراف بالطلاق الأجنبي في ظل التشريعات المطبقة للاتفاقية الأوروبية بدن هاغ عام 1971.

ويثير الطلاق خارج القضاء أو إنهاء الزواج مشاكلاتٍ خاصة، وهو أمر يتضح بشكل مثير في مناسبتين حينما ترى المملكة الإنجليزية فعلاً غير قضائي أو حادثة أو رافعة غير قضائية لها تأثير في إنهاء الزواج، في ظل قانون أجنبي له علاقة، بينما لا يكون للفعل أو الواقعة أي تأثير على الإطلاق في الحالة الزوجية للطرفين بحسب قانون القضاء الأجنبي[3].

أما المشكلة المباشرة التي يثيرها الاعتراف بالطلاق الأجنبي القائم على

---

(1) على سبيل المثال، لم يمنع الاعتراف آلياً لو أن أحد (أو حتى كلا) الزوجين كان مقيماً في انجلترا أو أنهما كانا يقيمان عادة هناك لمدة عام قبل الطلاق. فحتى يكون الطلاق طلاقاً أجنبياً، بطبيعة الحال، يجب أن يقع الطلاق خارج البلاد، ومن ثم لا يكون هناك طلاق قضائي إضافي لإنهاء الزواج ضمن صلاحية القضاء الإنجليزي.

(2) الجزء 6 من قانون 1971، وقانون 1973 (الجزء 2) هو من قسم (6) المراجعة في قانون سابق، أنظر الآن الجزء 46 (2) من قانون الأسرة، 1986.

(3) أنظر حالة وسولنجهام ضد وسولنجهام والتي عرضت كاملة (في المحكمة العليا ومحكمة الاستئناف) في مجلة القانون الماليزية 1980، ص 10، كذلك أنظر:

Lucy Carrol, «A Question of Fact; Ascertainment of Ascian Law by the English Court. A Critique of Viswalingam v. Viswalingam», Malay a Law Review, vol. 22, 1980, pp. 34-65.

(2) Chaudhary v. Chaudhary; 1984, 3 All E R 1025 see. Lucy Carroll, «A «Bare» talaq in not a Divorced Obtained by other Proceedings»: Chaudhary v. Chaudhary», Law Quarterly Review, Vol. 101, 1985, pp. 170-175.

أساس أن المحكمة الإنجليزية ليس لها أي سلطة قضائية للتعامل مع الأمور التابعة/ المرادفة ما لم تُنه هي نفسُها الزواج. وهكذا، فإن الاعتراف بزواج أجنبي بوصفه ينهي بشكل فعّال الزواج، حرم المحكمة الإنجليزية من أي قوة/ سلطة في إصدار أوامر مالية لصالح الزوجة المتروكة. ورغم أن هذه المشكلة يمكن أن تثار فيما يتعلق بأي طلاق أجنبي (سواءٌ أكان طلاقاً قضائياً أو غير ذلك)، وهي مشكلة قد أثيرت كما هو متوقع بخصوص الطلاق التقليدي وذلك لأن الفقه الإسلامي لا يعترف بأي مفهوم لتقسيم الممتلكات المشتركة بسبب الزواج ولا بأي «نفقة مطلقة» alimony[1]. فالمرأة المطلقة طلاقاً تقليدياً معترف به في ظل تشريع عام 1971/ 1973 ليس لها سوى تعويض بسيط ما لم يكن الزوج قد التزم بمهر عالٍ (جيد) وقت الزواج للعروس. ويعد هذا دافعاً أساسياً للزوج المسلم في إنجلترا أن يبحث عن طريق ليطلق طلاقاً تقليدياً، بدلاً من أن يرفع دعوى طلب طلاق في المحاكم الإنجليزية (أو أن يسمح لزوجته أن ترفع قضية طلاق ضده)، فهذا هو المرغوب لتجنب أي مسؤولية مالية للمطلقة.

إن عجز المحكمة الإنجليزية عن أن تحمي مصالح المرأة التي أُنهي زواجها أو طلقت بسبب طلاق أجنبي معترف به في القانون الإنجليزي في ظل قواعد الاعتراف الليبرالية قد تمت معالجته في الجزء الثالث من إجراءات الزوج والأسرة الصادر عام 1984. وهذا التشريع أعطى المحاكم الإنجليزية السلطة في تقديم عون مالي لأحد الزوجين حتى في حالات الزواج التي لم تُفسخ من

(1) لكن لاحظ سورة البقرة، الآية 235: «لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المؤمنين». ويأخذ الشافعي في هذه الآية بشكل جدي، وتتبنى المذاهب السنية الفقهية الأخرى تفسيراً لا يعطي أي حماية للنساء ولا يفرض مسؤوليات على الرجل. لكن مع ذلك لاحظ، القرار المفاجىء والحاسم الحديث للمحكمة العليا في دكا على قضية محمد حافظ ضد شمس النهار بيجيوم، المجلد (47) Dhaka Law Reports 1995 وكذلك انظر مقاله:
Lucy Carroll, «Divorced Muslim Women in India: Shah Bano, The Muslim Woman Act, and the Significance & The Bangladesh Decision», in Women Living Under Muslim Law, talaq. i - Tafwid: The Muslim Woman's Contractual Access to Divorce. An Informational kit, forthcoming.

طرف المحكمة الإنجليزية[1].

«ابتزاز» الزوجات المسلمات في انجلترا

أثارت تعديلات القانون الإنجليزي إعتراضات حينما ظهر بجلاء أن التشريع الجديد يعطي المحاكم الإنجليزية الصلاحية في تقديم عون إضافي في الحالات التي يكون فيها الزواج قد أُنهي بطلاق أجنبي معترف به في القانون الإنجليزي. فقد بدأ الحديث عن مصالح الذكر المسلم بالقول إنه في ظل الشريعة الإسلامية لا يحق للمرأة الطلاق إلا بإذن زوجها ولا يوجد زواج مسلم يمكن أن يُحل بالمعنى «الديني» ما لم يتلفظ الزوج بكلمة «طالق».

ورغم أن هذا الافتراض غير صحيح فيما يخص الشريعة الإسلامية، علينا أن نلاحظ هنا أن الصورة المتكونة لوضع المرأة المسلمة قد تمت صياغته بشكل يشبه تقريباً وضع المرأة في الشريعة اليهودية الأرثوذكسية. والغريب في الأمر، يُظهر أن هذا الافتراض المزعوم بخصوص الشريعة الإسلامية قد قبل دون نقد من طرف الدوائر القانونية ببساطة بسبب التشابه الذي لا علاقة له بالحالات المعروضة هنا.

ولقد قابلت لأول مرة هذا الافتراض الخاطىء أثناء فترة الأسئلة بعد محاضراتي عن الزواج والطلاق الإسلامي في القانون الإنجليزي في حلقة تدريب دراسية لمحامين نظمتها لجنة الخدمات القانونية بمدينة مانشستر في نوفمبر 1983. ونظراً لأنني كنت قد أقنعت مستمعي أن القانون الإسلامي لا يتطلب في كل الظروف موافقة الزوج على إيقاع إنهاء الزواج وأنه يسمح

(1) من الضروري، مع ذلك، ملاحظة أن القانون لم يفعل شيئاً على الإطلاق في التعامل مع مشكلة الدليل التي يقدمها الطلاق الأجنبي القائم على المقاضاة في المحاكم الإنجليزية. وهذه المشكلة واضحة جداً وبشكل ملموس في حالة وسولنجهام، وهي تتعلق بعدم وجود دليل كاف ويقوم على وجود «خبير» عالم بالأمور في الأنظمة القضائية الأجنبية ومن ثم المشاكل المترتبة على ذلك والتي على المحكمة مواجهتها في محاولتها كتأكيد عما إذا كان، الفعل المزعوم أو الحادثة المزعومة قد وقعت فعلاً وهي التي أدت إلى نهاية الزواج في ظل القانون الأجنبي المشار إليه.

للزوجة المسلمة الحصول على طلاق قضائي رغم معارضة زوجها، فإنني قمت بالعديد من المحاولات (غير الناجحة) لتحديد مصدر الشائعة التي انتشرت عند ذلك وبالذات في منطقة بولتن.

وفي الصيف الذي تلى ذلك، اقترح عضوان بارزان من أعضاء البرلمان (هما ليوابيز وبيتير تيرنهام) في خطب دراماتيكية جداً إدخال تعديل[1] على قانون لإجراءات الزواج والأسرة، الذي يعتقدان، أنه سيحمي المرأة المسلمة التي يبتزها زوجها ويجبرها على دفع مبالغ طائلة للحصول على خلع يوافق عليه للحصول على طلاق «ديني»[2].

---

(1) بحسب ادعاء فردي يدعي أنه قدم اقتراح لتعديل القانون (كان عندها محاضراً في الفقه الإسلامي في جامعة كمبريدج وأصبح بعدها عميد كلية الحقوق في جامعة ايست انجليا) والتعديل المقترح قد كان على أساس نموذج لقانون من ولاية نيويورك طبق على يهود نيويورك (أنظر دافيد بيرل، مجلة كمبريدج للقانون، 1984، ص ص 249 _ 250). بطبيعة الحال هذا أمر لا علاقة له على الإطلاق بمسألة ما إذا كان ينبغي أن يكون جزءً من الشرع الإنجليزي الذي يمكن تطبيقه على المسلمين في انجلترا. وبالفعل فإن الطلاق في الشرع الإسلامي والطلاق في القانون اليهودي مختلفان جداً. بحيث أن أي اقتراح يفترض أن النظامين متشابهان من حيث الشكل الخارجي يكون محل مساءلة جادة. فعلى سبيل المثال، السبب الوحيد الذي يعتبره القانون اليهودي بشكل جدي لإنهاء الزواج، والسبب الوحيد الذي يمكن أن يقوم، هو موافقة الزوجين المتبادلة. بينما يأخذ الفقه الإسلامي في اعتباره الطلاق بالاتفاق (الخلع). لكنه كذلك يعترف بالطلاق في حالة أحد الزوجين يعارض أو يقاوم رأي الزوج الآخر.

(2) المقترح هو على الشكل التالي (Hansard, 13 June 1984, p. 926) _ (1) حينما تقدم عريضة لطلب الطلاق أو إنهاء الزواج للمحكمة، فإن أياً من طرفي الزواج قد يتقدم إلى المحكمة في أي وقت صدور قرار معارضة مطلقة لإعطاء قرار مطلق على أساس وجود عائق لإعادة الزواج دينياً للمتقدم والذي يكون ضمن سياق قوة الأطراف الأخرى إزالته.

(2) لن تقبل المحكمة أي عريضة/ شكوى في ظل الفقرة (1) المقدمة أعلاه ما لم يحقق التقدم للمحكمة وجود مثل هذا العائق عن طريق إعلان مكتوب من السلطة الدينية التي تخولنا ووافقت على إنهاء الزواج من المحكمة أو التي خولت أو وافقت على الحفلة الدينية للزواج بين الأطراف نفسها أو على أساس دليل أو برهان بأن مثل هذه السلطة لم تعد موجودة. وعند =

في ظل القانون الإسلامي قد يكون للرجل العديد من الزوجات، لكن لا يجوز للمرأة سوى زوج واحد، لذا فإن الطلاق الديني يعد أمراً أساسياً للمرأة المسلمة التي ترغب في الزواج مرة أخرى، بحسب عقيدتها، لكن الرجل المسلم يمكنه أن يقنع بطلاق مدني فقط إن لم توجد موانع دينية تحول دون زواجه مرةً أخرى إذا ما رغب في ذلك؟؟

وتواجه آلاف العرائس ذلك المصير. فهنّ عرضة للابتزاز من طرف أزواجهن الذين يوافقون على إيقاع طلاق شرعي فقط في ظل اعتبارٍ مالي.

ولقد عرضت علي حالات في بولتن، كان فيها موكلي طرفاً. وفي حالة واحدة، كان الطرفان قد حصلا على الجنسية البريطانية، ولقد كانا منفصلين عن بعضهما منذ خمس سنوات مع قرار حاسم للانفصال، لكن الزوج ـ السابق لم يرض إعطاء طلاق شرعي للزوجة، وكان يطالب بالحصول على 5000 جنيه وإرجاع الحلي التي قدّمها في حفلة الزواج.

= سلطة دينية يعترف بها الطرفان بوصفها سلطة كافية.

(3) وإذا تحققت المحكمة من وجود مثل ذلك العائق عندها وبناء على الفقرة (4) أدناه يمكن أن ترفض المحكمة السماح للقرار أن يصبح مطلقاً ما لم يُحقق عن طريق إعلان مكتوب من السلطات المشار إليها في الفقرة (2) أعلاه التي تقول بأن العائق قد أزيل أو أن الأطراف قد أخذت كل الخطوات الممكنة لإزالة العائق المذكور أو حتى تسحب الدعوة من المدعي.

(4) بحسب الفقرة (3) أعلاه قد تأمر المحكمة بأن القرار قد يكون مطلقاً إذا كانت هناك ظروف استثنائية تجعل الأمر باتجاه في أن يكون القرار مطلق دون تأجيل.

وحتى الافتراض أن حفل الزوج في تأمين «طلاق ديني» كان ضرورياً حتى تكون متطلبات القانون الإسلامي قد حققت، فإنني لم أتمكن من فهم كيف أن الفقرة المقترحة ستحل المشكلة التي تحاول أن تواجهها. وفي الأمثلة الخمسة التي قدمها تيرنهام (البرلماني) في خطابه أمام مجلس العموم (أنظر الاقتباسات التي أوردناها في نص المقالة)، وكان على ما يظهر أن الزوج المجيب هو الذي أبدى معارضة لإعطاء «طلاق ديني». وما لم يكن يقطن في انجلترا وشغوف للزوج مرة أخرى، فإن تأخير الإعلان المطلق بعدم الزواج لن يؤثر عليه بشكل سيء وقد يكون مفيداً له (على سبيل المثال طالما أن الزواج لم ينته فإنه لن يصبح مطالباً بدفع المهر المؤجل).

وفي حالة ثانية، تزوج الطرفان في الهند، لكن بعد علاقة غير سعيدة في بريطانيا أرسل الزوج جواز سفر زوجته إلى وزارة الداخلية في محاولة لإبعادها، نظراً لأنها لا تحمل الجنسية البريطانية. ومؤخراً وافق على تطليقها طلاقاً شرعياً، لكن اشترط أن لا يدفع لها أي نفقة وإذا أعادت أيضاً المجوهرات التي قدمها لها في حفلة الزواج منه.

وفي حالة ثالثة، كان الطرفان يحملان الجنسية البريطانية، وتمَّ الطلاق في النهاية بعد استدراج عنيف من طرف أهل الزوجة.

وفي حالة السيدة باتيل، حقق أقاربها طلبات الزوج بأن دفعوا له مبلغ 4000 جنيه وأعادوا له مجوهرات الزواج ليحصلوا منه على طلاق شرعي. وفي حالة خامسة، لم تكن الزوجة بريطانية الجنسية ودفع أهلها مالاً للحصول على طلاق شرعي بعد أن هدد زوجها بترحيلها[1].

لحسن الحظ، سحب التعديل المقترح، ووعد المدعي العام بالنظر في الأمر. ولسوء الحظ كان الضرر قد وقع. فلقد خدمت الأقوال التي قيلت في البرلمان لترويج النظرة الخاطئة كلياً عن الشريعة الإسلامية ومن ثم وضع مصالح المرأة المسلمة في المملكة المتحدة في خطر أكبر[2].

الطلاق القضائي والشريعة الإسلامية (القانون الإسلامي)

إن التمييز الأساسي بين حقوق طرفي الزواج المسلمين في الحصول على طلاق غير متفق عليه منهما هو أن الزوج بإمكانه إيقاع الطلاق بسهولة دون موافقة

---

(1) أنظر مقالة تيرنهام، البرلماني، من جريدة Hansand في 13 يوليه، 1986، العامود 928 ـ 929.

(2) See Lucy Carroll, «Muslim Women and Judicial Divorce: An Apparently Misunderstood Aspect of Muslim Law», Islamic and Comparative Law Quarterly, vol. 5, 1985, pp. 226-245.

ولقد اعتمدت هذه المقالة على رسالة طويلة أرسلتها لمكتب المدعي العام ومكتب اللورد تشانسلر واللجنة القانونية مباشرة بعد مناقشة البرلمان لتعديل أبسي ـ تيرينهام.

زوجته، بمجرد تلفظه بكلمة «طالق»، أما الزوجة التي لا يوافق على تطليقها (أو التي يوافق فقط على شروط لا ترضى بقبولها) فإن عليها أن تذهب إلى المحكمة.

وتعترف كل المدارس الفقهية الإسلامية بأن للزوجة الحق في التقدم إلى المحكمة للحصول على إنهاء قضائي لزواجهما. ومثل هذا الطلاق القضائي يعد طلاقاً (بائناً) نهائياً ومن ثم فهو طلاق «شرعي»، أي كالطلاق القضائي بموافقة ورضى الزوج.

لكن مع ذلك، هناك قدر كبير من الاختلاف بين المذاهب الفقهية الإسلامية حول الشروط الدقيقة التي تخول الزوجة الحصول على طلاق قضائي. فالمذهب الحنفي هو أكثر المذاهب تحديداً في هذا الأمر. ولهذا السبب بالذات، تمت إصلاحات شاملة للموقف الحنفي الكلاسيكي في أقطار عديدة، منذ إدخال الإصلاح الأول في الإمبراطورية العثمانية عام 1915م. ونظراً لأن أغلبية مسلمي المملكة المتحدة تعود أصولهم إلى جنوب آسيا، أي أنهم أتباع المذهب الحنفي، فإنّ الأحكام التي يُرجَعُ إليها بشأن الطلاق، هي تلك التي شُرّعت عام 1939 أثناء الاستعمار البريطاني للهند، التي انشقت إلى ثلاث دول فيما بعد هي الهند، وباكستان، وبنغلادش[1].

اليوم لا يوجد في المدونة الحنفية ما يمكّنُ المرأة المسلمة المتزوجة من الحصول على أمر من المحكمة لإنهاء زواجها في حالة إهمال زوجها نفقتها أو جعل حياتها يائسةً بهجرها أو إساءة معاملتها أو الغياب عنها دون الإنفاق عليها. إن غياب مثل هذه الإمكانية، ألحق أذىً عظيماً بعدد كبير من النساء المسلمات من الهند البريطانية. لكن مع ذلك فإن فقهاء الأحناف أوضحوا بأنه في الحالات التي

(1) إنه من الصعب جداً أن نفهم لماذا كان هذا القانون ـ وهو قانون قد يكون مناسباً جداً لحالة قانون ولاية نيويورك المطبقة على يهود نيويورك؛ أنظر ما أوردناه، في تعليق (17) ـ لم يلفت اهتمام من كانوا ينصحون النساء اللاتي تعرضن لاستغلال قاس في الحالات التي أشار إليها أبسي ـ ترينهام، عضو البرلمان، في مجلس العموم أو لم يكونوا يدعمون التعديل المقترح.

يؤدي فيها تطبيق المذهب الحنفي إلى مصاعب أو أضرار فإنه من المسموح به تطبيق اجتهادات أو آراء المذاهب المالكية أو الشافعية أو الحنبلية. وعملاً بهذا المبدأ فإن العلماء أصدروا فتاوى مقتضاها أنه في الحالات التي عددت في الفقرة 3، الجزء 1، من هذا القانون [المشمولة في الجزء 2 من أحكام القانون] فإن المرأة المتزوجة قد تحصل على أمر إنهاء زواجها، ويمكن الاطلاع على عرض تفصيلي لهذا المبدأ في نسخة من كتاب **الحلة الناجزة** التي نشرها مولانا أشرف على صاحب الذي درس بإسهاب شروط ومواد المذهب المالكي في ظل الظروف السائدة في الهند والتي قد تطبق على حالات مثيلة. ولقد تمت الموافقة على ذلك من جانب عدد كبير من العلماء ممن ختموا أو وقعوا على الكتاب.

ونظراً لأن المحاكم ترددت بالتأكيد في تطبيق المذهب المالكي في حالة النساء [من غير المذهب المالكي]، فإن هذا التشريع كان المقصود من وراء فرضه إنهاء معاناة كثيراتٍ من النساء المسلمات[1].

في الظروف الصعبة في الهند البريطانية، اكتشفت بعض النساء الحنفيات اليائسات أن المخرج من حالتهن الزواجية غير المحتملة موجودة لو أنهن كن على استعداد للخروج من الإسلام، حتى ولو بشكل مؤقت. ففي الحنفية، تعد الردة عن الإسلام من أحد طرفي الزواج من المسلمين منهية للزواج الإسلامي، والمرأة المرتدة لا تلبث أن تتوب وترجع عن خطئها، وبعدها تتزوج مرة أخرى بمهر منخفض يقدمه من كانت متزوجة منه وقت ردتها. ولم تكن الردة تُعَدُّ جريمة في الهند البريطانية، بل في الواقع كانت الإرساليات المسيحية تبحث بنشاط عن أشخاص جدد يدخلون المسيحية، وكان الإنجليون يشكلون جماعة ضغط قوية. ولاحقاً أعلن قانون إزالة العوائق الطائفية الصادر

---

(1) أنظر Gazette of India, 1936, Part V, p. 154 والذي اقتبس وأورده في كتاب Bashir Mahmood, Muslim Personal Law: The Role India State in The Sub - continent, Nagpus, India: All India Reporter, 1983, 2nd. edn, pp. 47 - 48.

عام 1850 (والمعروف أيضاً بقانون الحرية الدينية) أن المرتد لا يفقد أياً من حقوقه السابقة (وبخاصة حقوق الملكية والإرث) لمجرد أنه ترك أو طرد من طائفته أو جماعته الدينية.

وربما لدرجة ما غير منطقية، حينما كانت المحاكم الهندية ـ البريطانية واجهت مسألة اتخاذ قرار بخصوص ذلك الجزء من الشريعة الإسلامية تعلن بخصوص إنهاء زواج المرتد بالقوة، رغم أن الكثير من قانون الردة لم يطبق في الهند البريطانية؛ فإن المرأة المسلمة بإمكانها وبسهولة أن تتخلص من الزوج الذي تكرهه بالتحول إلى المسيحية. ويمكنها، وغالباً ما فعلت كثيرات، أن تتحول بعدها إلى الإسلام كعزباء.

ورغم أن عدد النساء اللاتي استخدمن مثل هذه التدابير اليائسة صغير عددياً وإحصائياً، إلا أن الحالات التي وقعت أعلن عنها بشكل واسع النطاق في الصحافة الأوردية وأثارت اهتماماً لا بأس به في الجماعة الإسلامية. ولقد أرسلت الشكاوى والمذكرات التي تطالب الحكومة بإلغاء حكم المحاكم التي أصدرت أحكاماً تعترف فيها بإنهاء زواج النساء المسلمات اللاتي ارتددن عن الإسلام. وكانت الحكومة مترددةً في اتخاذ أي إجراء في غياب وجود علاج بديل يمكن أن يقدم للنساء اللائي استخدمن الردة كوسيلة للحصول على وسيلة تمكنهم من التخلص من الزواج غير متاحة لهن. وفي المقابل، أصدر العديد من العلماء المرموقين فتاوى يقترحون فيها بأن للنساء الحنفيات أن يحصلن على خلع (طلاق قضائي) على أساس ما تقول به المدارس الفقهية السنية الأخرى، وعلى وجه الخصوص المالكية.

وكان قانون 1939 بشكل أساسي تسوية؛ تعطي المرأة المسلمة الحق في تقديم عريضة لطلب الطلاق على أساس المعايير الموضحة أدناه (والتي تم تبنيها عن المذهب المالكي)، وفي الوقت نفسه يُقرر القانون أن الردة من طرف المرأة المسلمة المتزوجة لا تؤدي إلى إنهاء زواجها (الجزء 4).

والجزء الثاني من القانون يؤسس الأرضية التي يمكن للمرأة المسلمة من جنوب آسيا أن تقدم شكواها إلى المحكمة طالبة الطلاق:

2 ـ إن المرأة المتزوجة على أساس (الشريعة) الإسلامية لها الحق في الحصول على طلب لإنهاء زواجها لأحد الأسباب التالية:

(i) أن لا يكون مكان وجود الزوج معروفاً لفترة أربعة أعوام.

(ii) أن يكون الزوج قد أهمل أو لم يقم بواجب الإنفاق عليها لعامين.

(iii) أن يكون حكم بالسجن قد صدر على الزوج لمدة سبع سنوات أو أكثر.

(iv) أن يكون الزوج قد فشل في القيام بالمعاشرة الشرعية دون سبب معقول لمدة ثلاثة أعوام.

(v) أن يكون الزوج عاجزاً جنسياً وقت الزواج واستمر على ذلك.

(vi) أن يكون الزوج مجنوناً لمدة عامين أو يعاني من الصرع أو من مرض جنسي معدي.

(vii) أن يكون زواجها بولاية والدها أو ولي آخر قبل بلوغها الخامسة عشرة أو بعد بلوغها؛ فيكون من حقها أن ترفض ذلك الزواج عند بلوغها الثامنة عشرة[1].

(viii) أن يكون زوجها يعاملها معاملة قاسية، أي أنه:

أ ـ يشتمها بشكل قاسٍ ويجعلها حياتها بائسة بسلوكه القاسي حتى وإن لم تكن تلك المعاملة تصل إلى العقاب الجسدي.

ب ـ أن يرتبط زوجها بنساء مشبوهات أو يعيش حياة فاسدة.

ج ـ أن يحاول إكراهها على حياة غير أخلاقية.

(1) Lucy Carroll, «Muslim Family Law in South Asia: The Right to Avoid an Arranged Marriage. Contracted During Minority, Journal of the Indian Law Institute, Vol. 23, 1981, pp. 149-180.

د ـ أن يُعرّض أملاكها للضياع أو يحرمها من ممارسة حقوقها القانونية عليها.

هـ ـ أن يمنعها من ممارسة واجباتها الدينية.

و ـ أن تكون له أكثر من زوجة، ولا يعاملها بالمساواة بحسب المقتضى الشرعي.

ع ـ أو لأي سبب آخر معترف به يفضي لإنهاء الزواج في الشرع الإسلامي.

ولقد عدل قانون إنهاء الزيجات الإسلامية في باكستان وبنجلاديش على أساس مدونة الأسرة الصادرة عام 1961، وفيها وضعت أسس إضافية جديدة بإمكان الزوجة المسلمة أن تحصل بحسبها على طلاق قضائي منها: «أن يكون الزوج قد تزوج بزوجة إضافية بشكل يتعارض مع مواد قوانين الأسرة الصادرة عام 1961» ويُقضى بذلك بدون أخذ الإذن المسبق من مجلس التحكيم.

وربما كان جديراً بالملاحظة أن قانون 1939 ظلَّ مطبّقاً على النساء المسلمات في الباكستان وبنجلاديش والهند، سواء أكن حنفيات أو شافعيات، سنيات أو شيعيات. كذلك علينا أن نلاحظ حقيقة أن للمرأة الحق أن تستعين بقانون إنهاء الزيجات المسلمة لتأمين طلاق قضائي لا يؤثر على ادعاءاتها المالية ضد زوجها: إذ يذكر الجزء الخامس من القانون بشكل خاص ما يلي ـ «ليس في هذا القانون ما قد يؤثر على أي حق يمكن للمرأة أن تطالب به زوجها في ظل الشرع الإسلامي أو أي جزء منه». وبطبيعة الحال، تحق لها النفقة من زوجها أثناء العدة. وعلينا أن نلاحظ أيضاً، مع بعض التأكيدات، أنه لا يوجد من قانون 1939 ما يشير إلى موافقة الزوج كمتطلب ليصبح الطلاق نهائياً أو يفرض أن يتلفظ الزوج بعبارة «طالق» قبل أن تصبح الزوجة حرة وبإمكانها أن تتزوج من غيره حسب الشرع الإسلامي والأعراف الإسلامية ـ كما أنه لا يوجد في القانون شيء البتة يمكن مقارنته بالشروط المقترحة في القانون الإنجليزي الذي يقدمه تعديل أبسي ـ تيرنهام.

أما الأسباب التي يقوم عليها قانون إنهاء الزيجات المسلمة فلا

تختلف كثيراً عن الأسباب الموجودة في ظل التشريع الإنجليزي إذ معظم طلبات دعاوى الطلاق في حالات النزاع أو للخلاف تعتمد إما على انفصال لخمس سنوات أو بسبب سلوك غير معقول لا يمكن إصلاحه. ويمكننا الادعاء أن الأسباب السابقة أقلّ مرونة من الموجودة في قانون إنهاء الزيجات الإسلامية الذي يعطي الزوجة حقَّ الطلاق على أساس عدم الإنفاق لسنتين أو عدم القيام بمتطلبات المعاشرة الشرعية لثلاث سنوات. إن استيراد التعبير الإنجليزي: «قد تصرف بطريقة بحيث لم يعد بإمكان المتقدم بالشكوى العيش مع المدعى عليه بشكل ممكن» يمكن مقارنتها بعبارة «جعل حياتها تعيسة بسبب قسوته في سلوكه حتى وإن لم يؤد سلوكه إلى العنف الجسدي» في قانون إنهاء الزيجات المسلمة.

والطلاق الذي يتم الحصول عليه في المحاكم الهند أو باكستان أو بنجلاديش في ظل قانون إنهاء الزيجات المسلمة لا يتطلب موافقة الزوج أو ميله، فوضع الزوجة المسلمة هي بكل تأكيد ليست في وضع الأغونا اليهودية[1] ولا يوجد أي تبرير على الإطلاق لإخضاع المرأة المسلمة في إنجلترا إلى تفسير أكثر تشدداً أو أقل تنوراً من مدونة الأحكام التي تعيش في ظلّها في شبه القارة الهندية أو حرمان المرأة المسلمة في إنجلترا حقوقاً تمتعت بها أختها في شبه القارة الهندية لأكثر من نصف قرن[2].

والمؤسف أن أعضاء البرلمان ذوي النوايا الحسنة لم يكونوا على دراية واطلاع، بنفس القدر الذي كان عليه السياسيون من صفوف العموم، إذ لو كانوا على دراية، بدلاً من إذاعة موقف خاطىء بخصوص الشريعة الإسلامية، وإشاعة النجاح الذي كان يبتز به الرجال المسلمون زوجاتهم

(1) سيدة يهودية كانت قد حصلت على طلاق قضائي من محكمة مدنية يمارس حق إصدار حكم قضائي في أمور الطلاق، لكنها رفضت حق الحصول على «جت» من طرف زوجها وبذلك بقيت على تصنيف «امرأة متزوجة» في القانون اليهودي الملتزم.

(2) أنظر المقالة المذكورة في الحاشية رقم (21).

الجاهلات والأميات، كان يمكن أن يستخدم لتعرية الخطأ وإشاعة الحالة الصحيحة للإخضاع، ومن ثم التوصل إلى الهدف المرغوب من طرف أعضاء البرلمان الذين لم ينصحوا بشكل جيد بشأن تقديم بعض الحماية للنساء المساء إليهنّ.

وخلال نحو سنة من المناقشات في البرلمان حول تعديل أبسي - تيرنهام القانوني، تم الاتصال بي من طرف مدعٍ يمثل أسرة مسلمة تقدمت بدعوى للطلاق من محكمة إنجليزية. ولقد أوضحت الرسالة الموجهة إلي أن كلاً من المدعي وموكلته يميلون إلى الرأي القائل أن الزواج لن ينتهي «دينياً» ما لم يتلفظ الزوج بعبارة «طالق»، ولقد أوضح الزوج أنه سيحاول الحصول على سعر عالٍ لتلفظه بعبارة «طالق» وطلبوا مشورتي، فأوضحت أن للمدعية بكل وضوح الحق والأسباب للحصول على الطلاق في ظل قانون إنهاء الزيجات الإسلامية في الجنوب الآسيوي وإن هذه الأسباب موجودة في ظل التشريع الإنجليزي الذي يمكن مقارنته بتلك التشريعات الموجودة في قانون إنهاء الزيجات الإسلامية، وأنه إذا ما أُنهي الزواج بقانون إنهاء الزيجات الإسلامية، فإن موافقة الزوج لن تكون ضرورية والزوجة لن تفقد حقوقها في المهر! ولم أر سبباً لحرمان المرأة المسلمة في إنجلترا من حقوقٍ موجودة لأخواتها في الباكستان، وأرفقت نسخةً من مقالتي عن المرأة المسلمة والطلاق القضائي[1]، وهي مقالة كُتبت للإجابة على الجدل حول مشروع تعديل أبسي - تيرنهام. ولقد أجاب المدعي بأن رسالتي ومرفقاتها كانت تقدم معلومات في غاية الأهمية له ولموكلته. وبطبيعة الحال الدرس المستفاد واضح وهو أن النساء كنّ عرضةً لمثل هذا النوع من التهديد والابتزاز بسبب جهلهن بحقوقهن في ظل التشريع الإسلامي، وإذا ما توفرت المعلومات التي يمكن لها الإجابة على ادعاءات أزواجهن بما تأمر أو تعلنه الشريعة الإسلامية، فإنهن عندها يكنّ قادرات على التمسك بموقفهن أو رفض أن يهددن أو يبتززن.

(1) نفس المرجع.

II ـ مجلس الشريعة الإسلامية والطلاق «الإسلامي»

لماذا الطلاق «الإسلامي»؟

مؤخراً كنت أنصح سيدة مسلمة شابة كانت قد مرت بإجراءات تتضمن مجلس الشرع الإسلامي في لندن وتنتهي بطلاق «إسلامي». وكان أول سؤال يطرح هو لماذا، وقد حصلت المرأة على قرار مطلق من المحكمة الإنجليزية قبل أن تتقدم إلى مجلس الشريعة الإسلامية، كانت المرأة تعتبر أخذ هذا المسار أمراً ضرورياً؟!

ولقد شرحت لي أنها كانت ترى أن مثل هذا الطلاق «الإسلامي» كان ضرورياً لسببين (1) أولهما أنها أرادت أن تحصل على طلاق يعترف به القانون الپاكستاني، رغم أن المرأة تحمل الجنسية البريطانية وكانت تسكن في إنجلترا قبل وقوع الزواج وبقيت في موطنها الإنجليزي بعد الانفصال عن زوجها لسنوات قبل الطلاق، وزوجها السابق يحمل الجنسية الپاكستانية وهي تريد أن تكون حرة في زيارة پاكستان دون متاعب أو مشاكل. و(ii) ثانيهما أنها تريد طلاقاً يعترف به في بعض بلدان الشرق الأوسط (على سبيل المثال البحرين) حيث يُحتمل أن تعمل في ذلك البلد لأن أقاربها يسكنون هناك. وكان خوفها أن غياب وجود طلاق «إسلامي»، إضافة إلى قرار المحكمة المطلق بالطلاق، يمكن أن يثيرا لها المتاعب؛ كأن يلحق بها زوجها السابق أو يقابلها في الپاكستان أو البحرين ويدعي هناك مطالباً بحقوقه الزوجية ومن ثم يُكرهها على الطاعة الزوجية على أساس أنّ الصلة أو الرابطة الزواجية لا تزال قائمة.

ومن المهم ملاحظة أنه في عالم الشرع الإسلامي الحديث، ليس هناك كما هو الحال في المواد القانونية الأخرى، حدود وطنية واضحة وقوانين قومية تتخطى الحدود. ففي العالم الحديث، فتوجد الشريعة الإسلامية داخل سياق الدولة القطرية وضمن حدود دولة ما ويمكن تطبيقها بالقوة فيها، كما أنها عرضة للتعديلات بحسب قوانين الدولة القطرية.

وفيما يخص الباكستان، فإنّ كل ما تحتاجه المرأة هو أن ترسل نسخة من القرار الإنجليزي (مع خطاب يقول إنها قد استلمت وثيقة الطلاق كما هو مطلوب

بالجزء الثامن من قوانين الأسرة المسلمة) للمسؤول المخول استلام بلاغات الطلاق بحسب القانون مع نسخة من الرسالة لزوجها السابق. والجزء السابع من ذلك القانون والذي يعالج على وجه الدقة حالات الطلاق التي تتأثر بتلفظ الزوج، من طرفه فقط، بعبارة «طالق» قد تمت مناقشتها أعلاه. ويطبق ما جاء في الجزء الثامن من القانون نفس المتطلبات الإجرائية لصيغ أخرى من الطلاق[1]، بما في ذلك الخلع (أنظر لاحقاً).

ويشمل الجزء الثامن من قانون قوانين الأسرة المسلمة بوضوح قرار الطلاق القضائي على شكوى الزوجة. والأهم من ذلك، هو أن قانون الأحوال الشخصية الباكستاني الصادر عام 1964 ينص (في الجزء 21) على ما يلي:

21 و(1) ليس في هذا القانون ما يمكن أن يؤثر على من أي مواد قانون الأسرة الصادرة عام 1961 أو القواعد المؤطرة في ظله؛ وستطبق مواد الأجزاء 7 و8 و9 و10 من القانون المذكور على أي قرار لإنهاء زيجة تمت في ظل الشريعة الإسلامية من النفقة والمهر في محكمة الأسرة.

(2) وحيثما أصدرت محكمة أسرة حكماً أو قراراً بإنهاء زيجة تمت في ظل الشريعة الإسلامية[2]، فإن المحكمة سترسل القرار بالبريد المسجل، خلال سبعة أيام من صدوره، وترسل كذلك نسخةً مصدقة من القرار للرئيس المناسب [يقصد مسؤول الحكومة المحلية] المشار إليه في الجزء (7) من قانون الأسرة الصادر عام 1961 وعند استلام مثل هذه النسخة فإن الرئيس سيقوم بتنفيذها كما لو أنه استلم

(1) المادة (8) لإنهاء الزواج بغير نطق كلمة «طالق». حيث أُعطيت للزوجة العصمة [طلاق تفويضي] وترغب في ممارسة ذلك الحق، أو حينما يريد الأطراف في زواج ممارسة حق إنهاء الزواج بدون تلفظ عبارة «طالق»، فإن المواد في الفقرة 7، ستمكنهم من ذلك، وبنفس القدر يمكن أن يطبق الشيء نفسه.

(2) تكريس الزواج في ظل الشريعة الإسلامية لا يحتاج أن تتم إجراءات الزواج في حضور رجل دين أو ممثل له، ولا يحتاج أن يشمل أي طقوس أو شعائر دينية والمتطلبات القانونية لتكريس الزواج بحسب الشريعة الإسلامية تحتوي على مجرد القبول والإيجاب لعقد الزواج من نفس المجلس وحضور الشهود. أنظر أدناه.

بالطلاق المطلوب تقديمه في ظل ذلك القانون.

(3) وإذا لم يخالف ذلك أي مادة من أي قانون آخر، فإن قرار إنهاء الزواج الذي تم في ظل الشريعة الإسلامية:
(أ) لن يكون مؤثراً إلاّ بعد مُضي تسعين يوماً من إرسال نسخة منه وذلك حسب الجزء الثاني (2) إلى الرئيس و
(ب) لن يكون مؤثراً إذا كان في الفترة المحددة من الفقرة (أ) قد تم التوصل إلى تسوية أو صلح بين الأطراف بحسب مواد قانون الأسرة الصادرة عام 1961.

وهكذا فإن قرار الطلاق الذي تحصل عليه سيدة مسلمة في الپاكستان هو قرار مشروط (نافذ المعقول في وقت معين إلا إذا عُدل أو اجتنب مسبقاً باتخاذ إجراءات لاحقة أو بتنفيذ شرط ما) ويصبح قراراً مطلقاً بعد تسعين يوماً من استلام القرار من جانب مسؤول محلي معين، إلا إذا تصالحت الأطراف خلال تلك الفترة. والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يمنع فيها الزوج القرار من أن يصبح قراراً نهائياً هو عن طريق إقناع أو استدراج زوجته للمصالحة، وليس لديه قوة استخدام الفيتو (الشجب) ولا يمكنه فرض أو إملاء «شروطه» وليس مطلوباً أيضاً من الزوجة أن «تشتري» موافقته على القرار.

ويقرر قانون الأسرة أن مواده تنطبق على «كل المواطنين المسلمين في الباكستان، بغض النظر عن مكان إقامتهم»، وهكذا فإنه ينطبق على زوج المرأة السابقة (وهو يحمل الجنسية الباكستانية). واشعار الطلاق في ضوء الجزء (8) من القانون قد يعطى من طرف أي من الزوجين[1] وفي حال حصول الزوجة

(1) إن الزوج الذي يلفظ كلمة «طالق» نفسه يجب أن يلاحظ ما جاء في الفقرة (7). والمادة المترتبة عليها هو فشله في ملاحظة «حقيقة» الدليل الحاسم فإنه لا يعود إلى التخلي عن تلفظه. وصيغ الطلاق التي تغطيها الفقرة (8) تقع عادة بمبادرة من الزوجة أو عن طريق موافقة الزوجين، وليست هناك متطلبات إعلان للطلاق تتأثر بمسألة «تلفظ عبارة طالق» من طرف الزوج (فالطلاق القضائي الذي يتم الحصول عليه من طرف الأزواج المسلمين لن يأتي ذكره في الفقرة (8)، وهي ملاحظة نظرية يجب أن تهتم بها الزوجة لا تقل عن اهتمام الزوج بها حينما يكون القرار نهائياً).

على طلاق قضائي ستكون مسؤوليتها الأساسية (الأولية) هي التأكد أن الإشعار قد تم الحصول عليه بشكل مناسب[1]. فليس هناك أسباب للقول بأن سيدة غير باكستانية تزوجت من مواطن باكستاني وزواجها أنهي عن طريق إجراءات قضائية خارج باكستان لا يمكن إعطاؤها إشعاراً في ظل الجزء(8)؛ ولا توجد أسباب للقول بأن مثل الإشعار (الذي لم تتمكن الأطراف فيه من الوصول خلال التسعين يوماً إلى صلح أو اتفاق)، لن يقود إلى تسجيل فعّال للطلاق في الباكستان[2].

أما بالنسبة للبحرين أو أي دولة تطبق فيها الشريعة الإسلامية في أمور الأحوال الشخصية للمواطنين والمقيمين في تلك الدولة، فإن الزوج المسلم الأجنبي لن يسمح له أن يستعمل القانون المحلي لإلغاء طلاق حصلت عليه الزوجة الأجنبية في بلد أجنبي. وستطبق بالتأكيد قواعد القانون الدولي الخاص التي تحكم مسألة الوضع الزواجي لأجنبيين ليسا من المواطنين أو من المقيمين في البحرين (على سبيل المثال)، مثل من لم يقع زواجها في البحرين وتم طلاقها في

---

(1) هذه هي حالة في ولاية البنجاب (حيث كان الأطراف يسكنون معاً أثناء الزواج وحيث كان الزوج السابق ما يزال مقيماً)، لأن الحكومة الإقليمية عام 1971 كانت قد ألغت الفقرات (2) و(3) وجزء من الفقرة (1) في الفقرة (21) من قانون محاكم الأسرة وكما هو مطبق في البنجاب، فإن الفقرة (21) يمكن أن تقرأ ببساطة على الشكل التالي: «لا يوجد في هذا القرار ما يمكن أن يؤثر في أي من فقرات قانون الأسرة المسلمة الصادر عام 1961 أو القواعد التي أقيمت بناء عليه».

وعلى أساس تفسير لتأثير التعديل الإقليمي، فإن محكمة لاهور العليا عام 1975 (في قضية محمد إسحاق ضد إحسان أحمد، قضية 118، لاهور) اختتمت بالعبارة التالية: «إن محاكم الأسرة ستستمر في متابعة إرسال نسخة من القرار إلى الرئيس المعني لكن في الوقت نفسه من الضروري على الزوجة التي كان القرار في مصلحتها، أن تبلغ الرئيس بشكل مستقل القرار وعليها أيضاً أن تبلغ زوجها بشكل رسمي».

(2) أقدمت على استخدام هذه العبارة على أساس محادثات واتصالات مع أعضاء المجلس القضائي الأعلى في الباكستان (بما في ذلك الوقت قاضي المحكمة العليا) وبمحامين رفيعي المستوى في الباكستان مباشرة بعد أن قدم تعديل (أبسي ـ ترينهام لمجلس العموم وباستشارة خاصة لهذا التعديل.

انجلترا. وسيقرر الأمر بالإشارة إلى البلد أو البلدان التي قدموا منها أو إلى الجنسيات التي ينتمي إليها هؤلاء الأفراد. فالمرأة تستوطن انجلترا أو تحمل جنسية المملكة المتحدة، وبحسب قانون موطنها وجنسيتها، هي مطلقة. والزوج السابق يستوطن ويحمل الجنسية الباكستانية، وإذا تم الإشعار بالطلاق بحسب الجزء (8) من قانون الأسرة فإنه بحسب قانون موطنه والبلد الذي ينتمي إليه يعد مطلقاً.

موقف مجلس الشريعة الإسلامية

اتصلت المرأة بمجلس الشريعة الإسلامية في لندن في أغسطس 1992 (وكانت قد حصلت على قرار مطلق بالطلاق) تطلب من ذلك المجلس أن يرتب لها طلاقاً «إسلامياً».

ومجلس الشريعة مجلس له نظامه الداخلي وأسس عام 1982[1] ويدعي أن له فروعاً في لندن وبيرمنجهام ومانشيستر وبرافورد وجلاسجو. وبطبيعة الحال ليس له أي وضع قانوني في إنجلترا، وكذلك ليس له أي وضع قانون في القانون الباكستاني أو البنغالي أو الهندي (حيث الغالبية العظمى من المسلمين البريطانيين تعود أصولهم إلى جنوب آسيا).

ويذكر دستور المجلس أن من بين أهدافه ما يلي:

(1) في الوقت الذي كان من الواضح أن التشريعات سوف تتم مباشرة (كما فعلت بعد عامين) مما سيجعل من المستحيل على الزوج المسلم أن يخلص نفسه من أي مسؤولية مالية لزوجته التي رفعت ضده شكوى طلاق في محكمة إنجليزية بمجرد تلفظه وبسرعة عبارة «طالقة» في الخارج وبذلك يحرم المحكمة الإنجليزية من أي إجراء قضائي لإنهاء الزواج (لأنه يفترض أن التلفظ بعبارة «طالقة» يستحق الاعتراف به في القانون الإنجليزي، وأن الطرفين لم يعودا زوجاً وزوجة) ومن ثم لم يعد أمراً قضائياً الحصول على تسوية مالية لصالح الزوجة (لأنه قبل تشريع 1984، كان هذا القضاء مثاراً فقط في المحكمة الإنجليزية نفسها وهي التي تنهي الزواج). أنظر أدناه الجزء الثالث عن الزواج وتطبيق قانون الأسرة، 1984).

«دعم الدين الإسلامي وذلك عن طريق تأسيس محكمة تقوم بمهام محكمة شرعية إسلامية وتتخذ قرارات فيما يخص الأسرة المسلمة في القضايا التي تحال إليها.

وأن يقوم بتعليم عموم الجمهور في مجال قانون الأسرة وأن يدعم وينشر المعلومات في ذلك المجال».

وتشير النشرة التي يصدرها المجلس إلى أنّ 95٪ من الأسئلة الموجهة لهم تشير إلى موضوع «المشاكل الزواجية التي تواجه المسلمين في هذا البلد»[1] وتأتي غالبية هذه المشاكل «عن طريق النساء اللاتي يبحثن عن طلاق من أزواجهن» و«عادةً ما تتوجه طلبات النساء المسلمات الباحثات عن طلاق إسلامي للمجلس». كما «أن بعض القضايا التي وجهت إلينا عن طريق موكلين تمكنوا من الحصول على طلاقات مدنية لموكليهم، ثم اتجهوا إلينا للحصول على طلاق إسلامي».

فالأمر ليس مجرد أن مجلس الشريعة لا يعترف «بالطلاق المدني» وإنما يظهر أن الافتراض هو أن طرفي الزواج اقترنا تحت نظامين قانونيين، وكل زواج يجب أن ينهى منفرداً.

«فكما يتصرف المسلمون عادةً في زيجاتهم إسلامياً (وهو ما يعرف بحفلة النكاح وهي تتم عن طريق إمام ما في مسجد أو مركز إسلامي) وبتسجيله لدى السلطات المدنية[2]، فإن هذا المجلس يتعامل فقط مع النكاح الإسلامي. وليس لهم أي شأن بالزواج المدني الذي تم إبرامه في المحاكم البريطانية وليس من طرفنا».

وإذا ما تمت احتفالات الزواج بالترتيب المذكور في هذه الفقرة، فإنه قد يكون من الممكن القول أنه من منظور الشرع الإسلامي، فإن حفلة النكاح هي

(1) يدعى المجلس أنه تعامل مع أكثر من 950 حالة في الفترة ما بين 1982 ـ 1991 (تقريباً) وفي وثيقة وإن لم تكن مؤرخة تجعل الرقم أكثر من 1150 حالة.

(2) الإشارة إلى حفلة الزواج في مكتب التسجيل.

المهمة وليست الإجراءات المدنية. لكن مع ذلك، فإن الاحتفالات لا يمكن أن تتم بذلك الترتيب، إذ إن النكاح (لو تم أولاً) فإنه بالتأكيد سيكون مخالفاً لقوانين الزواج ـ ليس لأنه احتفال إسلامي ولكن لأنه بالتأكيد قد قام في ظل «إطار غير مسجل»[1] ولأن إجراء النكاح غير مسجل فإن حفلة الزواج لا يمكن أن تتم قانونياً. والمعروف أن الحفلة التي تتم أو تكرس زواجاً غير مسجل رسمياً تعد عملاً جنائياً، فإن الحفل المدني يسبق حفل النكاح، ويصبح النكاح بذلك مجرد حفلة دينية.

لكن الزواج المدني، الذي عادة ما يسبق حفلة النكاح ليس له صلة بالشرع الإسلامي. إذ إن المتطلبات القانونية لتكريس الزواج بحسب الشرع تتكون فقط من قبول وإيجاب لعقد الزواج في نفس الجلسة وبحضور الشهود. وهذه المتطلبات مستوفاة كلياً في حفلة الزواج المدني.

ولقد أبرزت هذه النقطة المهمة جداً بقرار عام 1967 من المحكمة العليا بالباكستان في قضية جاتوا ضد جاتوا[2]. وكان السؤال هنا عن أي من القوانين يحكم في زواج مدني مسجل في سجل إنجليزي بين مسلم باكستاني وسيدة اسبانية مسيحية. ونظراً لأن الزواج والطلاق في الباكستان تحكمهما القوانين المحلية القائمة على الدين، كان الاختيار بين قانون الطلاق المسيحي الصادر 1869 والشرع الإسلامي. ولقد رأت المحكمة العليا أن الزواج المكرس في ظل قانون الزواج في المملكة المتحدة والذي يتطلب موافقة رسمية على الزواج من طرفي الزواج وبحضور الشهود يتفق تماماً مع المتطلبات الشرعية لتكريس الزواج في ظل الشرع الإسلامي. ونظراً لأن الزواج «أصبح يعد زواجاً إسلامياً» فإن الغالبية كانت ترى أن الزواج منعقدٌ ولقد أنهي من خلال تلفظ

---

(1) يتطلب القانون الإنجليزي أن تُكرّس الزيجات في مبنى تسجيل. والتعقيد الرئيسي الذي يفرضه ذلك على أفراد الجاليات المسلمة والهندوسية هو أن المباني يمكن فقط أن تسجل لتكريس الزيجات إذا استخدمت كلياً للخدمات الدينية. إذ تستخدم العديد من المساجد والمعابد لأغراض مختلفة (على سبيل المثال إسكان رجال الدين وأُسرهم فلا يبقى جزء حر غير مكان العبادة.

(2) PLC 1967 Supreme Court 580.

الزوج بكلمة «طالق».

ونظراً لأن طقوس حفلة الزواج في مكتب التسجيل تشكل تكريساً صحيحاً للزواج في القانون الإسلامي، فإن حفلة النكاح التالية التي تنتج رابطة زواجية ثانية منفصلة تماماً ومختلفة عن تلك الرابطة التي أوجدتها الحفلة المدنية، وهي غير مهمة في الشرع الإسلامي فيما يتعلق بموضوع قيام حالة الزوجية للزوجين (لاحظ مرة أخرى أن الشرع الإسلامي، مثل القانون الإنجليزي بأي حال إذ لا يمكن لشخص ما قد تزوج أن يتزوج مرة أخرى بعد العقد الأول).

شرع مجلس الشريعة الإسلامية في هذه الحالة في ترتيب طلاق خُلع ـ أي طلاق يتم التوصل إليه برضى الطرفين. ومن متطلبات الخلع ـ أو أي نوع آخر من الطلاق ـ أن يكون الطرفان متزوجين وقت وقوعه من بعضهما البعض. لكن هذا الشرط غير قائم في هذه الحالة. ومن ثم فإن اعتماد الخلع أو ما سمي باتفاق خلع غير قائم أيضاً.

ومن مقتضيات طلاق الخلع أن «تشتري» المرأة حريتها عن طريق قيامها بتقديم تنازلات لزوجها كي تضمن موافقته على الطلاق[1]. وعادة ما تتنازل الزوجة المسلمة عن حقها في المهر الذي على الزوج أن يدفعه عند انتهاء

(1) الخلع عادة يتم على أساس تلفظ الزوج عبارة «طالق»، على الرغم من أنه في المذهب الحنفي مثل هذه التلفظات ليست مطلوبة بشكل صارم. ومن حيث الجوهر تحصل الزوجة على عبارة «طالق» بموافقتها على دفع «الثمن» الذي يطلبه. وتفشل عملية المفاصلة بالضرورة إذا لم يكن للزوج المزعوم سلطة على تلفظ عبارة «طالق» بالنسبة للمرأة التي في القضية ـ والتي بطبيعة الحال لم يعد زوجاً لها. وبحسب وجهة نظر الفقهاء المسلمين، لا يمكن فرض المفاوضة والمساومة رغماً عن المرأة التي وإن كان لديها أسبابها للحصول على طلاق قضائي، وافقت على الطلاق خلعاً وبدفع تعويض إما بسبب جهلها ونتيجة للضغوط أو للحفاظ بمهرها على سمعة أسرتها. (عن طريق عدم عرضه أمور أسرتها الخاصة أمام الناس في إطار عام). وكون أن المرأة في القضية التي نتناولها لها أسبابها للحصول على طلاق قضائي يبرهن على حقيقة أنها حتى وقت اتصالها بالمجلس الشرعي، تملك حق إعادة تزويج نفسها.

الزواج سواء بالوفاة أو الطلاق.

لكن مع ذلك، وكما لاحظ النائب البرلماني ليو أبيز، في خطابه أمام مجلس العموم، فإن الأطفال أحياناً يصبحون مادة أو عملة للتفاوض:

«بحسب الشريعة اليهودية أو الإسلامية[1]، يجب على الأطراف المطلقة، حتى تتمكن من الزواج مرة أخرى أن تحصل على طلاق ديني ـ وهو ما يسمى جت في اليهودية والطلاق للمسلمين. والحصول على مثل هذا التقرير الديني يتطلب مبادرةً من الزوج.

لسوء الحظ، بإمكان أحد الأطراف ـ عادة الزوج ـ أن يستغل بوحشية الرغبة العاطفية الموجودة عند الطرف الآخر ليتحرر بعد طلاق مدني ويتزوج مرة أخرى بحسب الشريعة الدينية...[2]. ولذلك، فإن الحماية التي يصدقها القانون المدني لحماية وحضانة الأطفال يمكن أن تدمر من قبل شريك شرير.

فالشريك ـ وعادة ما يكون الزوج ـ يمكنه أن يبتز الزوجة. وثمن أخذ المبادرة الضرورية [للحصول على طلاق «ديني»] هو الموافقة على تسوية وترتيب يتعلق بالأطفال، وهي قد تكون تسوية، لو أن القضية عرضت بشكلٍ علني في المحكمة،

(1) لاحظ مرة أخرى افتراض أن القانون اليهودي يشبه القانون الإسلامي وأن المرأة المسلمة التي لم يتلفظ زوجها بعبارة «طالق» تقع في نفس الموضع الذي تحتله المرأة اليهودية التي يرفض زوجها اعطاءها حقها في جيت.

(2) في قانون اليهودية الملتزمة، الصيغة الوحيدة المعترف بها هو الجيت المتفق عليه، الذي يعطيها الزوج وتقبله الزوجة، أي الجيت. وغياب الجيت لا يمكن للمرأة اليهودية الملتزمة أن تتزوج مرة أخرى.

يجب علينا هنا أن نؤكد أن المرأة المسلمة ليست في موضع مشابهة للأغونة اليهودية. وبينما يعترف الشرع الإسلامي بالطلاق الذي يتم بتراض وموافقة الطرفين (الخلع)، فإنه يعترف أيضاً، بطلاق من طرف واحد من قبل الزوج بلفظ (طالق) ومن طرف الزوج عن طريق (الفسخ). بطبيعة الحال المرأة في وضع غير مميز إذ إن بإمكان زوجها أن يمارس حق الطلاق الإنفرادي دون إجراءات قضائية وعليها أن تطالب بحقها في إنهاء الزواج من طرفها عن طريق المحكمة.

وتمت بحسب المبادىء التي أقرها هذا المجلس في قانوننا المدني، وهي مختلفة تماماً عما قد تجبر عليه الزوجة المسكينة»[1].

تذكر الأدبيات التي أنتجها المجلس الشرعي الإسلامي بأن الطلاق المعلن من طرف المحاكم الإنجليزية سيعترف به فقط «إسلامياً» إذا كان الزوج هو الذي رفع القضية في المحكمة أو إذا وافق الزوج على الطلاق كتابياً. وفي أي حالة أخرى فإن على الزوجة التي ترغب أن تطلق بشكل إسلامي أن تقدم طلب «الطلاق الإسلامي» عن طريق المجلس الشرعي:

«وطلب الطلاق من طرف الزوجة يسمى «خلعاً» وهو شرط يوجب على المرأة أن تعيد للزوج المهر أو أي حُليٍّ كانت قد استلمتها منه، إذا طلب هو ذلك».

وإجراء «طلاق شرعي» للمرأة مقدمة الشكوى كما تفضله أدبيات المجلس يمكن تلخيصها كما يلي عند استلام الطلب، يسعى المجلس للمراسلة مع الزوج (أو مع الزوج السابق، كما هو الحال في معظم الأحوال) حتى يتأكد من إجابته على طلب زوجته (أو زوجته السابقة). وإذا لم يستلم جواباً وإذا حاول الزوج (أو الزوج السابق) فرض شروط على إعطاء زوجته طلاقاً شرعياً فإنه يُطلب منها أن تستجيب لهذه الأشياء «على شرط أن تكون هذه الشروط معقولة». ومن الواضح أن المجلس هو الحكم على مدى معقولية أو عدم معقولية أمثال تلك الشروط المسبقة.

والمثير بشكل خاص هو أن المجلس الشرعي على ما يظهر يدعي الصلاحية في منح خلع للزوجة إذا ما فشل الزوج في الإجابة على اتصالاتهم أو في بعض الظروف إذا ما رفض الزوج التعاون أو الاتفاق ـ أي أنه يدعي حق فرض طلاق الخلع على الزوج في إجراءات من طرف واحد أو دون موافقته، رغم أن «ثمن» الخلع هو تنازل الزوجة عن المهر (المؤجل) أو إعادة دفع المهر المقدم وإرجاع المجوهرات وغيرها التي يكون زوجها قد قدمها لها.

(1) Haward, 13 June, 1984, cols. 926-927.

ويعكس الجزء الأول من هذا الافتراض وجهة النظر المالكية للخلع، إذا افترضنا أن المجلس يقوم بدور وسيط قبلت بواسطته أطراف الزواج. (أما وجهة النظر الحنفية فإن الوسطاء يمكنهم فقط أن يتوسطوا بين الزوجين لكن ليس لهم سلطة في إنهاء الزواج ما لم يوكلهم الزوج على وجه الخصوص بالتطليق نيابة عن نفسه).

أما الجزء الثاني من الافتراض، فينطلق من المذهب المالكي لغير مصلحة المرأة، ذلك لأن الوسيط المالكي لن يفرض بشكل آلي تعويضات على المرأة وبالتأكيد لن يحرمها آلياً من مهرها كله. ولأنه اتخذ قراراً بضرورة إنهاء الزواج فإن الوسطاء المالكيين سيحاولون تحديد موضع اللوم في ذلك النزاع وقد يعطون الزوجة كل أو بعض أو لا شيء من مهرها.

ولأن النساء اللائي يتقدمن للمجلس الشرعي للحصول على طلاق قد حصلن على قرار طلاق من المحاكم الإنجليزية، وهو إجراء يتطلب إتيانهن الأسباب التي تشبه إلى قدر كبير تلك المتوفرة للنساء المسلمات في جنوب آسيا في ظل قانون إنهاء الزيجات المسلمة، فإن الموقف المتشدد ضد المرأة المسلمة يحتاج بالضرورة وبشكل عاجل لإعادة نظر.

والمشكلة الأخرى، والتي تظهر في الحالة التي عملت فيها مؤخراً، هي أن المجلس الشرعي ليس لديه أي عقوبات فعّالة يمكن أن تطبق لتؤكد على التزام الزوج (السابق) باتفاقاته وتنفيذه لمسؤولياته والتزاماته. والخلع في هذه الحالة قد تم الحصول عليه على شرط إعادة الزوجة (السابقة) مهرها والتزامها بالسماح لزوجها (السابق) من مقابلة الابن بحسب ترتيبات مسبقة تم الاتفاق عليها عن طريق المجلس الشرعي. ثم إنّ على الزوج (السابق) إعادة المجوهرات التي قدمها والدا الزوجة (السابقة) وأقاربها. ولقد سلمت الزوجة (السابقة) مهرها، لكن الزوج لم يرجع مجوهرات زوجته. بيد أنّ المجلس الشرعي عاجز أيضاً عن تمكين الزوج (السابق) من مقابلة ابنه بشكل منظم.

لكن مع ذلك، هناك عقوبة قوية يمكن استخدامها ضد الزوجة ـ ألا وهي

التهديد بأنه بدون طلاق «إسلامي»، فإنها لن تكون حرة بأن تتزوج مرة أخرى بحسب الشريعة الإسلامية. ورغم أن الزواج مرة أخرى ربما كان الشيء الأخير في بال امرأة تسعى للحصول على الطلاق من زواج غير سعيد وحالة زواجية نكدة، إلا أنها ربما رغبت بعد سنوات في إعادة التفكير في الزواج مرة أخرى. وعندئذ ربما تكون قد فقدت كل الاتصالات مع زوجها السابق. ولا تعرف أين هو أو كيف يمكن الاتصال به. وإذا كانت تعتقد (أو جعلت تعتقد) أن زواجها الأول لم ينته تماماً بعد، فإنه من الواضح أنها ستكون في حالة صعبة، لذا يفضل أن تنهي الصلة «إسلامياً» و«مدنياً» مرة واحدة عن طريق المجلس الشرعي. إن الحصول على «طلاق إسلامي» كما تذكر مطبوعات المجلس الشرعي، ينتج عنها ـ «آهة أو تنهيدة ارتياح للزوجة التي تشعر حقاً أنها تستطيع بدء حياة جديدة».

ملاحظات ختامية

هناك ضرورة ملحة في أن يهتم المسلمون المتعلمون بقضايا تطبيق الشريعة الإسلامية في بيئة غير مسلمة. إذ من غير المقبول بالتأكيد أن تجبر النساء المسلمات في بلد كإنجلترا بسبب الجهل أو الضغط الاجتماعي، على الخضوع لتفسير للشريعة أقسى من التفسيرات التي تخضع لها النساء في جنوب آسيا[1]. والموضوع ملح بحيث لا يمكن أن يترك للجان من العلماء عينت أو نصبت نفسها بنفسها.

ويجب علينا أن نتذكر أن أحد كبار العلماء المسلمين من الهند كتب: «إن الشرع الإسلامي الحقيقي يساند في الواقع ما يُعرف الآن بنظرية «تحطيم الطلاق»[2] وقبل ذلك بربع قرن، كتب فقية مسلم بارز هو القاضي طيب السندي، شارحاً قانون إنهاء الزيجات المسلمة بما يلي:

(1) المنطقة الجغرافية التي تنتمي لها أغلبية المسلمين الذين يقطنون ببريطانيا.

(2) Tahir Mahmood, the Muslim Law of India, Allahabad: Law Book Co. 1980, p. 95.

«لقد أعطى للزوجات المسلمات منذ عهود مبكرة الحق في إنهاء الزواج حينما يظهر بوضوح أن أطراف الزواج لا يمكنهم أن يعيشوا ضمن «حدود الله»، وذلك حينما (1) بدلاً من أن يكون الزواج واقعاً، أصبح هنا تعليقاً للزواج أو (2) إن استمرار الزواج أصبح يسبب جراحاً للزوجة. . . والأسباب التي جيء على ذكرها في الجزء الثاني من القانون الثامن الصادر عام 1939 في الفقرات (1) إلى (4) اعتمدت على المبدأ القائل بأن تعليق الزواج قد تم مما يبرر إنهاءه وفي الفقرات (5) إلى (8) القائم على المبدأ القائل بأن استمرار الزواج في تلك الحالات سيكون مضراً بالزوجة[1]. وفي هذه الحالة أعطى القاضي المستنير الزوجة المقدمة لشكوى طلب الطلاق على أساس أن الزوج فشل في تقديم النفقة لفترة عامين، رغم أن الزوجة في تلك الفترة كانت تعيش بعيداً عن زوجها بدون أسباب قانونية (أي أنها هي التي تركته وليس لها حق في المطالبة بالنفقة مع زوجها ما لم تُقم إليه في بيت الزوجية) على أساس أن مثل هذا الهجر وفشل الطرفين التوصل إلى اتفاق حول اختلافاتهم يظهر أو يبرهن على الانهيار الكامل للزواج. ولأن الزواج في الإسلام ليس له طقوسية أو سر ديني، فإن القاضي لم يجد مبرراً في البقاء على ذلك الزواج الذي انهار ما من مخالفة طقسية تحول دون إنهاء زواج فاشل.

ما يجب أن تبرهن عليه المرأة المسلمة التي تقدم طلب طلاق إلى المحاكم الإنجليزية هو أن الزواج قد «انتهى ببينونة كبرى» لا رجعة فيها. ويجب عليها أن تثبت هذا الانهيار، عن طريق إثبات واحدة من الحقائق التالية: (i) ارتكاب الزنى إضافة إلى الظروف التي تجد من المستحيل العيش فيها مع المدعى عليه، (ii) «إن كان المدعى عليه قد تصرف بشكل يجعل المستدعية لا تتمكن من أن تعيش مع المدعى عليه» (iii) الهجر لعامين (iv) الانفصال لعامين حين اتفق كلٌ من الزوجين على الطلاق أو (v) الانفصال لمدة خمس سنوات. وربما هذه قائمة محدودة أكثر مما هو متاح للزوجة المسلمة في جنوب آسيا في ظل قانون إنهاء الزيجات

---

(1) قضية هاجر قاسم، وهي غير منشورة، وفي النص أيضاً نقلنا أقوالاً لنفس القاضي في قضية نوربيبي ضد بيربوكس، A/R 1959, Sin 8, p. 10.

المسلمة، رغم أن المواد في الجزء الثاني تشكل نوعاً من السلوك يشار إليه بشكل مختصر بتغبير «سلوك غير مسؤول» في سياق القانون الإنجليزي.

والنقطة الملحة هي التأكيد كم هي متقاربة جداً الشروط أو الأسباب التي يمكن للمرأة المسلمة أن تحصل على أساسها على طلاق من المحاكم الإنجليزية وتلك الشروط التي تحصل أخرى عليها في المحاكم الهندية والباكستانية أو البنجلاديشية.

وهكذا فإن النساء المسلمات اللائي يملكن القوة والشخصية والاعتقاد الديني[1] في أن يتخذوا موقفاً شخصياً قد يدفعون الجالية في اتجاهات أكثر ليبرالية وإنسانية ـ كما فعل ذلك أفراد من النساء المسلمات في جنوب آسيا ممن ذهبن إلى حد الردة (يمكن بشكل مؤقت حتى يتخلصن من زوج لم يتمكن من التخلص منه أنفسهن باستخدام وسائل أقل حدة مما أعطاهن الحق في تمرير قانون إنهاء الزيجات المسلمة عام 1939.

(1) المرأة التي استشارتني مؤخراً أكدت منفعلةً بعد عامين من محاولاتها أن تسوي الأمور من خلال مكتب المجلس الشرعي المحترم، «إذا كان هذا هو الإسلام فأنا لست بمسلمة! لكنني أعرف أن هذا ليس الإسلام، لذا فإنني أرفض أن أقبل هذا على أنه الإسلام».


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التقاليد الإسلامية للأسرة في السياق القانوني الفرنسي

برنارد بوتيفو
ترجمة
نور محمد العامودي

يظهر أن المجتمع الفرنسي قد غيّر خلال العقد الماضي من وجهة نظره إزاء المجتمعات العربية التي كانت له معها علاقات مباشرة طويلة. فلقد استبدل نوعاً ما عدم الاكتراث ما بعد الاستعماري إلى اهتمام جديد بالثقافة العربية. ورغم أن أحداثاً دولية/ عالمية مختلفة أسهمت في هذا التغير أحدثُها حرب الخليج، إلا أنه يجب التأكيد على بعض التأثيرات المحلية الدائمة. وتشمل الأخيرة تغيرات كمية وكيفية في السكان العرب، وبالذات ذوو الأصول المغاربية ممن استقروا في فرنسا، ولقد وضعت مسألة «التماثل» و«التوحد» و«الاندماج» في أوقات مختلفة في النقاشات العامة حول مشروعية التأكيد على الفروق الثقافية في نظام سياسي جمهوري[1].

والشرع الإسلامي هو واحد من المكونات الرئيسة في الجدل السائد، إذ يظهر اليوم أن القانون الفرنسي أقل قدرة على فرض حلول موحدة للخلافات الاجتماعية. وينطبق هذا على أسئلة متباينة مثل ممارسة الدين أو محتويات

---

(1) عالجت بعض المراجعات الفرنسية حديثاً مكانة المسلمين الأوروبيين، أنظر «الإسلام في المدينة»، مجلة Pourvoirs، العدد 62، 1992، وكذلك مقالة «المسلمون على الأراضي الأوروبية» (مشروع 231، 1992) في المجلة الأوروبية لشؤون المهاجرين الدوليين، العدد 8، 1992.

المنهاج المدرسي أو مكانة الأجانب وغالباً ما يُسأل الباحثون الذين يدرسون المجتمعات العربية/المسلمة ليقدموا إجابات على أسئلة من المشاركين المختلفين وبالذات من يسمون «بالوسطاء الثانويين» مثل موظفي الخدمة الاجتماعية والمحامين والقضاة والمسؤولين الدينيين مثل أئمة المساجد[1]. وتغطي الحاجة للمعلومات عن الثقافة الإسلامية القانونية أسئلة ذات طبيعة قانونية فنية في أسئلة عن «المجتمع» وخاصة ما كان منها يعتبر أساسياً لفهم صحيح عن حياة المسلمين القاطنين في فرنسا، سواءً أكانوا مواطنين فرنسيين أو مقيمين مؤقتين من الأجانب.

لكن مع ذلك، فإن الثقافة الإسلامية القانونية لا تزال في الجامعات ومراكز البحث العلمي الفرنسي حقلاً لم يُعط حقه من الدراسة. والدروس والبرامج البحثية القائمة تركز على الجوانب السياسية والقانونية من الشرع الإسلامي، بدلاً من جوانبها الثقافية[2]. وفي نظري، إن فهماً للثقافة الفقهية الإسلامية الحديثة سيعطينا القدرة على دمج هذين البعدين بشكل لا يفصلهما ويسهم في

(1) الملاحظات التالية اعتمدت جزئياً على مراقبة تطورات الفقه الإسلامي داخل سياق الأنساق القانونية في مصر وسورية وجزئياً على أساس مناقشة الأمر مع محامين وقضاة وموظفين فرنسيين مهتمين بالثقافة الإسلامية في السياق الفرنسي.

(2) فيما يخص الأخير أنظر: «التغيرات القضائية في العالم العربي: الجوانب النظرية» في مجلة القانون والمجتمع، العدد 15، 1990. وقد نشرت مجلة «السياسي الإفريقي» عدداً خاصاً حول قضية المجال القضائي/القانوني الإفريقي وبالذات ما يخص الثقافة الفقهية الإسلامية وذلك بعنوان «القانون وممارساته» السياسي الإفريقي، لعدد 40، 1990). وهناك بعض الإسهامات الحديثة في فرنسا في هذا المجال من وجهة نظر القضاة، للاطلاع على مراجعة لهذه الإسهامات المختلفة أنظر روبير رولان: الأنثروبولوجيا القانونية، باريس، مطبعة الجامعات الفرنسية، 1988. ومن الإسهامات القديمة لدراسة الثقافة الفقهية الإسلامية في مجتمعات شمال أفريقيا دراسة رينيه مونيه وجاك بيرك وهي دراسات غير مسبوقة. وهي تختلف نوعياً عن الإسهامات المنشورة بالإنجليزية. أنظر مساهمة لورنس روزن: أنثروبولوجيا العدالة: القانون والثقافة في المجتمعات الإسلامية، مطبعة جامعة كمبريدج، 1989.

تكاملهما. لكن لأنني عالجت هذه المسألة في مكان آخر[1]، فإنني سأركّز هنا على الجانب المؤسسي، والذي غالباً ما يفهم في فرنسا بوصفه محدداً في النزاعات الأسرية الحالية. وسأبدأ تفسير كيف أثيرت هذه المسألة في فرنسا وبعدها سنفحص أمثلةً قليلةً عن كيفية تطبيق قانون الأسرة، وبالذات فيما يتعلق بمسألة الزواج. والأمثلة التي نقدمها هنا جميعها مأخوذة من نتائج دراسات ميدانية.

الشرع الإسلامي في فرنسا: سياق قانوني جديد

أنتج القانون الفرنسي الوضعي حتى الآن قليلاً من المعايير للتوافق مع الشرع الإسلامي، رغم الارتباطات السابقة الفرنسية مع المجتمعات الإسلامية. وهذا التناقض الظاهري يؤكده اليوم في المجال السياسي وجود تيارات متعارضة في النقاشات الانتخابية حول المهاجرين العرب[2]. ويوجد هناك غالباً موقفان متعارضان: الأول يقول بأن الثقافة القانونية التي يمثلها الأجانب في فرنسا يجب أن تذعن لسيطرة أو هيمنة القانون الفرنسي، أما الموقف الثاني فيقول إن القانون الفرنسي يجب أن يأخذ في اعتباره الثقافات الأجنبية فهي مصدر إثراء. وأود أن أضيف أنه حدث على جانب اليسار السياسي (الذي يدافع عن الموقف الثاني)، تحول ملحوظ مؤخراً، باتجاه رفض «حق الاختلاف» لصالح نموذج جمهوري مثالي كان قد وجد لأكثر من قرن ويفضل معايير قانونية موحدة. وهنا أود أن أذكر ببعض الحقائق ذات الأهمية.

فحتى القرن التاسع عشر، حُكمت العلاقات في القانون الدولي الخاص بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات المسيحية والأوروبية بما سمي بالامتيازات. والامتيازات أسست مكانة الأجانب غير المسلمين في المجتمعات المسلمة، مثل

(1) ب. بوتيفو، «القانون الإسلامي من السياسي إلى الأنثروبولوجي»، مجلة القانون والمجتمع، عدد 15، 1990، ص 162 ـ 174.

(2) أنظر مقالة أجنس هوشيه، «الهجرة في الجدل السياسي الفرنسي من عام 1981 حتى 1988» مجلة pouvoirs، عدد 47، 1988، ص 23 ـ 30.

الحاجة للحصول على «أمان» من السلطة السياسية للإقامة لفترات قصيرة وعلى وضع «ذمي» للإقامة لفترات طويلة، وذلك باشتراع امتيازات القناصل للتجار. وكذلك وفي المقابل كانت توجد معايير للمسلمين المسافرين خارج أوطانهم. بمعنى آخر، وجدت جنباً لجنب عدة تقاليد قانونية، لكن نادراً ما احتكت ببعضها البعض. ومنذ القرن التاسع عشر وما بعد، استجدّ عاملان اثنان. **أولهما** إدخال التشريع الفرنسي إلى مجتمعات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (مصر، وتركيا التنظيمات والجزائر، الخ) **وثانيهما** إنتاج التشريع الأوروبي داخل سياق التشريع الإسلامي. والمثال الأهم للحالة الأخيرة من الجزائر حيث تدخل الإداريون الفرنسيون في التشريع الإسلامي، بما في ذلك قانون العائلة، وهو مجال مشهور بأنه مغلق ضد التأثيرات الأجنبية[1]. ويجب أن يقال أن رجال القانون الفرنسيين في الجزائر كانوا أساساً منخرطين في تقنين وتنظيم النظام القانوني، أي في الشكل أكثر منه في الجوهر. إضافة إلى ذلك، رجال القانون في ذلك الوقت طوروا مفهوم «ثبات» قانون العائلة الإسلامي[2]، بينما كان عالم مثل شاخت أكثر وعياً بالتفاعلات القانونية وقد وصف «القانون الإسلامي الجزائري» (drois musulman algerien)، كما وصف الحال في الهند بـ «القانون الأنجلو ـ محمدي»[3].

تغيرت علاقة رجال القانون الفرنسي مع الشرع الإسلامي بعد استقلال الجزائر عام 1962، وانتقلت الآن قضايا التشريع الإسلامي إلى فرنسا حيث تقطن أقلية مسلمة. ويقدر الآن عدد هذه الأقلية بحوالي 3,7 مليون نسمة بما في ذلك

(1) فيما يخص الجزائر أنظر كتاب جان بول شارنيه: الحياة الإسلامية في الجزائر بحسب تفريعات بدايات القرن العشرين. باريس، مطبعة الجامعات الفرنسية، 1991 (والذي نشر أول مرة 1965) وكذلك كتاب كلٍّ من فرانسوا باليك وجان روبير هنري، المفهوم الفرنسي للقانون الإسلامي الجزائري، باريس، مركز الأبحاث الوطني، 1979.

(2) أنظر مقالة إيفون لاينان دوبلفون «تحولات الفقه الإسلامي والإصلاح القضائي في مصر» المجلة الدولية للقانون المقارن، 1955، ص 5 ـ 34.

(3) يوسف شاخت، مقدمة للقانون الإسلامي، مطبعة جامعة أكسفورد 1964.

أكثر من 2,5 مليون منهم من أصول شمال إفريقية. ويمكن تقسيمهم إلى مجموعتين: مواطنين فرنسيين وأجانب، والمجموعة الأخيرة هي الأكثر عدداً. ودون الدخول في التفاصيل، أفضل أن أضيف بعض المعلومات الضرورية فيما يتعلق بطبيعة هذه الهجرة وتطورها[1]. فخلال الستينات وحتى 1974، حينما حدثت الأزمة الاقتصادية العالمية، ازداد بشكل منتظم عدد المهاجرين. ومنذ ذلك التاريخ، حاولت الدولة أن تقلص تدفقهم بينما كانت تشجع على جمع شمل أسر العمال المهاجرين في فرنسا. إضافة إلى ذلك، استقر عدد معين منهم في فرنسا وأخذ الجنسية الفرنسية. وهنا برز وضع جديد ومتناقض حيث إن القانون الفرنسي يجب أن يطبق على كل الأشخاص في الوقت الذي كان معروفاً فيه أن هذا القانون لا يمكن أن يطبق بالتأكيد بنفس الطريقة على هؤلاء بمثل ما هو عليه الحال مع الفرنسيين الأصليين. ووجد المهاجرون العرب على وجه الخصوص أنفسهم في حالة تداخل إخفاقي في القوانين بشكل لم يواجهوه من قبل. ولا أقصد من هذا أنهم لم يكونوا على معرفة بهذا الصراع الثقافي، وإنما أقصد أنهم لم يجربوه بنفس الطريقة. وهذا التغير يعود جزئياً لتأثير الصحوة الإسلامية على الممارسات الثقافية للسكان المسلمين. وهذه الممارسات التي لم تكن ملحوظة ـ ربما لأنّ المهاجرين كانوا حذرين في سلوكهم إذ كان هدفهم هو تحسين وضع توحدهم مع المجتمع المضيف ـ تختلف الآن وتجعلهم يؤكدون على ذواتهم وعلى الدولة الفرنسية أن تتخذ موقفاً مع مسألة التعددية القانونية وهي المسألة التي رفض العديد من رجال القانون لفترةٍ طويلة الاعتراف بها.

النظام العام (أو حرمة القانون) والبحث عن العدالة

يثير وجود قوانين مختلفة الأصول جنباً لجنب، أحدها الفقه الإسلامي،

(1) وذلك من وجهة نظر برونو إتيان، فرنسا والإسلام، باريس، هاشيت، 1989 ورنيه لوفيو وجيل كيبل، المسلمون في المجتمع الفرنسي، باريس: مركز البحوث 1988 وكريغر ـ كرينسكي، المسلمون في فرنسا، باريس: ميزون نيف ولاروز، 1985.

العديد من الأسئلة على مستويين مختلفين: **أولها** هناك سؤال إدماج الثقافة القانونية الإسلامية داخل إطار نسق قانوني حديث. ولقد برز هذا السؤال إلى الوجود لأول مرة خلال تجارب التنظيمات العثمانية[1]، وبعدها في العالم العربي عن طريق أول تقنين لقانون الأسرة في مصر عامي 1926 و1929. وكانت لهذا التقنين نتيجتان رئيسيتان: **أولاهما** أنها قادت إلى اتجاه نحو تقنين معياري للقانون القومي ولمعاملة متساوية للمواطنين ممن هم تحت إدارة المحاكم المختلطة. **وثانيتهما** غيرت طبيعة قانون الأسرة الإسلامي بجعله أكثر انتظاماً: ووجدت حلول لذلك عن طريق استعارة قواعد من المدارس الفقهية السنية المختلفة في التقليد الإسلامي (ما عرف بطريقة التلفيق).

إضافة إلى ذلك، طبق هذا القانون الإسلامي المجدد في المحاكم على يد قضاة دربوا على القانون الوضعي، القائم على النموذج الفرنسي. وأخيراً، فإن المفهوم الغربي للتحديد الجغرافي أو المكاني للقانون ثبت على حساب المفهوم الإسلامي لشخصية القانون.

ولقد أدت تغيرات في التشريع الإسلامي في أقطار عربية خلال هذا القرن ـ وبطبيعة الحال في الجزائر وتونس والمغرب في ظل الحكم الفرنسي ـ إلى أن تصبح تطبيقاته الحالية في فرنسا أسهل. لكن مع ذلك رغم أن السؤال اليوم موضوع للنقاش، يمكننا طرح افتراض يقول بأن القانون الفرنسي يتطلب شروطاً تكميليةً أو إضافيةً؛ خاصةً إن أخذنا في الاعتبار وجود معايير قانونية مناقضة للنظام الفرنسي العام مطبقة في فرنسا. فهذا هو الحال لأمثلة مشهودة مثل مسألة تعدد الزوجات والطلاق كما سنرى. كذلك هو الحال وإن كان بدرجة أقل وضوحاً، لكنها مع ذلك أسئلة ذات علاقة بموضوعنا مثل «استقلالية الإرادة»؟ بقبول الزوجة والزوج إتمام عقد زواجهما دونما وصي.

---

(1) وبالذات قانون ميشيل (1869 ـ 1873) وقانون الأسرة العثماني الصادر في 1913، أنظر على سبيل المثال جين ستار، القانون كاستعارة: من المحاكم الإسلامية إلى قصور العدالة، ألباني: مطبعة جامعة نيويورك، 1992.

وتوجد أسئلة أخرى تتعلق بالجوانب الاجتماعية من القضية، مثل، الاستراتيجيات التي تم تبنيها من طرف المشاركين الذين يأملون في توجيه القانون لصالحهم، وبالذات فيما يتعلق بالزواج أو الطلاق أو القاضي الذي دُرب في إطار القانون الفرنسي لكن ليس على دراية بالفقه الإسلامي، وكنتيجة لذلك فإنه إما يحاول أن يجد الجانب الخاص في القانون الفرنسي الموازي بشكل أفضل للحالة التي بين يديه، أو أن يرفض تطبيق ذاك القانون الغريب على حالة إسلامية تختلف عما هو عليه الحال في القانون الفرنسي. وهناك المشرع الذي سعى إلى تمرير قوانين تأخذ في اعتبارها النظام العام والظروف الاجتماعية، أي أن يأخذ بقوانين تسمح بتسوية عادلة بين المعايير المفروضة والواقع الاجتماعي. وهذه المسألة لا يمكن إنكارها. فلقد اعتمد الفصل بين الكنيسة والدولة في فرنسا عام 1905 على قانون لم يأخذ في اعتباره وجود مجتمعات محلية غير ـ كاثوليكية، سواء أكانت مسيحية أو يهودية أو مسلمة، وهناك إجماع عام يعترف بأن قانون 1905 لم يعد مناسباً لمواجهة الحالة التي وصفتها أعلاه.

وتعتمد التفاعلات القانونية موضوع السؤال على اعتبارات ثلاث، **أولاً** يعتبر رجال القانون الفرنسي أن القانون العام ملزم، حتى وإن كان بعضهم يرى أنه يجب أن يلين في بعض الحالات. **وثانياً**، وإنما أن تكون عملية تفاعل المعايير القانونية واضحة من طرف الإفراد، **وثالثاً**، يشجع العاملان السابقان على ظهور استراتيجيات تلعب معاً على غموض المادة القانونية وعلى فهم غير محدد لهذه المادة من طرق الجهات المعنية.

سيادة القانون الفرنسي

فيما يتعلق بمسائل عقد الزواج، قد يختار المسلم الأجنبي في فرنسا القانون المطبق. أما إذا ما اختار القانون السائد في وطنه الأصلي، عن طريق قنصلية بلاده، فإنه ليس لذلك أي أثر قانوني يذكر في فرنسا ـ وتبرز المشاكل حينما يختار القانون الفرنسي، الذي يرفض تعدد الزوجات والطلاق من طرف الرجل وحده. لكن مع ذلك، أدى تأثير القانون الدولي الخاص إلى بعض التنازلات في الموقف القانوني

الفرنسي الصارم. فمثلاً لا يمكن لعمدة ما حينما يكون على علم تام بالحقائق أن يقبل بزواج تعددي في قاعة مدينة فرنسية، لكن تجنباً لمثل هذه الحالات، هناك حاجة إلى شهادة مدنية بالوضع القانوني أو أن يقسم الشخص بأنه أعزب عندما يريد الزواج في فرنسا. لكن بعض الحالات دقيقة جداً والمحاكم ليست مجبرة أن تفرق بين الزيجات التي يتم الاحتفال بها في فرنسا وتلك التي يحتفل بها قبل الوصول إلى فرنسا وأن تتخذ إجراءات قانونية ضد الأخيرة.

ومحكمة الاستئناف العليا قد اعترفت بوجود التزامات على الزوج بالنفقة على زوجاته في حالات التعدد[1]. وبإمكاننا أن نجد مثل هذه الحالات القضائية في بلجيكا، حيث اعترفت محكمة الاستئناف بأن الطفل الذي يولد من زواجٍ ثانٍ يجب أن يعترف به كطفل شرعي[2]. وبنفس الطريقة، قررت محكمة إدارية في فرنسا أن المحتسب الفرنسي ليس له حق رفض دخول الزوجة الثانية لمهاجر من شمال أفريقيا[3]. أما بالنسبة للإرث، فإن القرارات القضائية أكثر تعقيداً؛ ففي عام 1988 مثلاً، ألغت محكمة الاستئناف العليا قراراً قضائياً اعترف بحق الزوجة الثانية في وراثة زوجها الذي كان قد تزوج امرأةً فرنسية قبل ذلك. وفي تلك الحالة، أشار بعض المراقبين إلى أن مثل ذلك القرار يمكن أن يفسر بوصفه تعبيراً عن «السيادة القانونية الوطنية»[4]. لكن تظهر حالات مناقضة حينما تكون مصالح مالية موضوع نزاع، فمثلاً حينما كان على المحاكم أن تقرر مدى شرعية مبالغ الضمان الاجتماعي لصالح أطفال الزواج التعددي؛ وحيث إن هذه المبالغ هي دفعات تأمين، أي اعتمدت على عقد، فإن الرفض الإداري سيظهر على أنه غير قانوني. إضافة

---

(1) الحالة التي مثلت أمام المكتب المدني في 28/ 1/ 1958 كما وردت في كتاب جلين دبريه، القانون الدولي الخاص وصراع الحضارات، الأكاديمية الدولية للقانون، المحاضر، المجلد (1) 1988، الرابع، ص 162.

(2) محكمة الاستئناف في بروكسل في 26/ 10/ 1983، في المرجع السابق.

(3) مجلس الدولة في 11/ 7/ 1980، أنظر دبريه، المرجع السابق.

(4) دبريه، المرجع السابق، ص 163 ـ 164.

إلى ذلك، القاعدة التي يعتمد عليها في مثل هذه الأمور هي المساواة في الحقوق، وقد اتجه تطور التشريع الاجتماعي نحو السماح بتقديم الدفعات بحسب مكانة الفرد، وليس مسألة الوضعية الشرعية للأسرة[1]. لكن مع ذلك، فإنه يوجد بعض التمييز، بحسب وجهة نظر الحكومة الفرنسية، وبالذات ما يخص المساعدة الحكومية التي من شروطها الإقامة في فرنسا؛ إذ هذه يمكن أن يطلب بعض الموظفين خدماتٍ من المستفيدين منها[2].

وهذه القرارات تشمل أولاً وقبل كل شيء تفسيراً للقانون الفرنسي ومدى درجة صلاحيته للتفاعل القانوني. وفي هذا الخصوص، قبلت بعض حالات الطلاق بمقارنتها بالطلاق الفرنسي القائم على اتفاق الطرفان وقبولهما. لكن من نافلة القول أن الثمن المدفوع لمثل هذه القرارات كان شبيهاً بالحِيَل الفقهية، وفي بعض الحالات وافق القضاة على دراسة حالات الطلاق ليسمحوا بجدل قضائي أو قانوني، بحسب المفهوم الفرنسي للنظام العام. لكن مع ذلك بالإمكان القول أنه كان عليهم «حفظ ماء الوجه»[3] إذا ما أرادوا أن يعترفوا بأن التطليق (الطلاق) ليس منسجماً مع النظام العام الفرنسي. فمثلاً حكمت محكمة بأنّ فشل الزوج في تنفيذ «زواج إسلامي» موعود بعد الاحتفال في مبنى البلدية يمكن أن يكون أساساً للعقوبة في القانون المدني الفرنسي[4].

المفاهيم الملتبسة عند المشاركين

يظهر أن هذه المفاهيم نشأت في الأصل جزئياً لضآلة المعرفة بالتطور الحاصل في الأنظمة العربية القانونية الحديثة، بما في ذلك القانون الإسلامي

(1) دبريه، المرجع السابق، ص 164.

(2) أنظر المجلس الأعلى للتوحيد، «من أجل نموذج فرنسي للاندماج: مذكرة أولية سنوية» باريس، الوثائق الفرنسية، مكتب التقارير الرسمية، مارس 1990، ص 65 ـ 96.

(3) جان دبريه، مرجع سابق، ص 168 ـ 169.

(4) أنظر أدويج/ رود ـ أنطوان، السراب المغاربي في فرنسا، باريس: كارتالا، 1990، ص 66.

للأسرة، على الأقل لمدة قرن، وكنتيجة، أدى ذلك إلى عدم وعي بمدى التفاعل بين الأنظمة القانونية المختلفة. وفي الحقيقة، كما رأينا أعلاه، فإنّ الشرع الإسلامي والقانون الفرنسي يجتمعان فعلاً في عدد كبير من الحالات. فبحسب القانون الفرنسي، لا يمكن لأي زواج ديني أن يتم الاحتفال به في فرنسا قبل إتمام إجراءات الزواج المدني. لكن هذه القاعدة وضعت في سياق العلاقة بين الدولة الفرنسية والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وتعمل القاعدة أيضاً، وإن بشكلٍ مختلف، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فالدول العربية اليوم لا تصادق على الزيجات الإسلامية التي لم تسجل رسمياً؛ أمام محكمة (في سوريا) أو أمام كاتب قانوني (مأذون) في مصر أو الأردن أو المغرب. أما بالنسبة للدول، فإن الزواج غير المسجل رسمياً، حتى وإن قام على أساس عقد صحيح، لا يمكن أن يكون له أثر قانوني فيما يتعلق بالأبوة أو مسائل الإرث. وفي هذا الخصوص يمكنني أن أستشهد بحالة إمام مسجد جزائري في باريس أخبرني باهتمامه بحالة الفرنسيين المسلمين الذين يتزوجون في مبنى البلدية وحسْب. فهو يشبّه ذلك بتجارب الارتباط الحُرّ ويتساءل عن علاقة الزواج الديني بالزواج المدني. وفي الحقيقة الزواج الإسلامي على عكس الزواج الكاثوليكي، ليس زواجاً دينياً. فهو بكل بساطة عقد خاص، وبالتأكيد رمزي لكنه عقد يمكن إتمامه، كما يظهر لي، سواء قبل أو بعد الزواج المدني لأنه بكل صراحة ذو طبيعة خاصة.

وعلى العكس من ذلك، فإن المشاركين الفرنسيين على غير معرفة كافية بالخيارات المتاحة في القانون الإسلامي، مثلاً في مسائل عويصة مثل حضانة الأطفال من زيجات مختلطة[1]. ففي السنوات الأخيرة، هناك عدد من حالات الحضانة المختلف عليها، بشأن أطفال مولودين من زيجات أو مخادنات فرنسية ـ جزائرية، أثيرت أولاً في المحاكم الفرنسية وبعد ذلك، بسبب استحالة وصول هذه الحالات المختلف عليها إلى حلول، تمَّ التفاوض فيها

(1) أنظر م. موللر: «كسكس وبطاطا مقلية: الأزواج الفرنسيون ـ المغاربة الأمس واليوم» باريس، رامسي، 1987.

بشكل مباشر بين الحكومتين الفرنسية والجزائرية[1]؛ وكانت هذه حالات أطفال احتجزهم آباؤهم في الجزائر ـ بعد أن عادوا معهم ـ بينما كان القانون الفرنسي يرى أنّ حق الحضانة للأمهات، أو على الأقلّ حقّ رؤية أطفالهنّ. وهذه القضايا ارتبطت منذ وقت طويل بالتفاعلات الاستعمارية التي كانت فيها الزيجات المختلطة دائماً ما تؤدي إلى خلافات بين الطرفين. فكانت المحاكم الفرنسية قبل استقلال الجزائر[2]، تقضي بتسييد القانون الفرنسي على القانون الإسلامي أو قانون العرف الجزائري، وذلك بحسب «حق الأمم الأكثر تحضراً»؟ بينما الجزائريون ومحاكم يميلون اليوم إلى شجب الزيجات المختلطة بين النساء الجزائريات والرجال الفرنسيين[3]. وبحسب ذلك، فإنه من السهل أن نفهم لماذا لا نتوقع حلاً قانونياً مباشراً وإنما نتوقع تنازلات سياسية. مع ذلك، فإن الاتفاقية الدولية التي تم توقيعها عام 1988 بين الجزائر وفرنسا[4]، وإن كانت سياسية إلا أنها قامت على أساس قانوني؛ وهكذا بدلاً من التعامل مع حقوق الأم في الحضانة (بحسب الفقه الإسلامي)، أكدت الاتفاقية على مصلحة الطفل، وهو مفهوم قانوني يمكن قبوله من جانب «القانون الإسلامي الحديث» المستند إلى قانون الأسرة الجزائري الصادر عام 1984 وقانون الأسرة الفرنسي في تطوراته الحديثة.

وفي الحقيقة، يمكن للفقه الإسلامي في ظل ظروف معينة أن يعطي الحضانة

---

(1) في ما يخص هذه المنازعات أنظر رمضان بابا بدجي «الخليط الفرنسي ـ الجزائري: ملاحظات حول المفاهيم السائدة في الخدمة الوطنية وأطفال الزيجات المختلطة المطلقة» في كتاب من تحرير من ك. باسفو وج. ردهنري، المغرب وأوروبا وفرنسا، باريس، مركز الأبحاث الوطني 1992، ص 323 ـ 351. وكذلك أنظر ج. سترايف فينار، «المتيساج» تصنيفات الفرنسيين الجزائريين السياسية والخيالية الناتجة عن الزواج المختلط»، نفس المرجع، ص 343 ـ 351.

(2) تقدم دراسة سترايف فينار بعض الحالات، المرجع السابق، ص 344.

(3) أحكام الفقه الإسلامي للأسرة؛ فإن الحالة المعاكسة ممنوعة كلياً.

(4) أنظر مقالة «الأعراف المرتبطة بالأطفال من زيجات جزائرية ـ فرنسية مختلطة ومطلقين»، المجلة الرسمية للجمهورية الجزائرية، الجزائر 1988، ص ص 828 وما بعدها.

للأم، لكن يظهر أن تلك الإمكانية القانونية لم تستخدم قط. ويمكن أن يقال إن المحاكم الجزائرية التي أعطت الحضانة للآباء في هذه الحالات كانت أكثر حساسية لاعتبارات سياسية تتعلق بالسيادة أكثر منها تطبيقاً للشرع الإسلامي. وكما هو الحال بالنسبة للحالات القانونية الفرنسية التي تمت الإشارة لها أعلاه، يجب أن نلاحظ تأثيرات الاعتبارات الوطنية في مثل تلك الحالات، التي تضع الأفراد تحت حماية الدولة، حتى ولو كان ذلك في تعارض مع المبادىء الإسلامية.

استخدام (تطبيق) القانون

لا يوجد شك أن التفاعل بين الأنظمة القانونية المفروضة المختلفة أدى إلى تمزقات، لكنه يقدم أيضاً فرصاً جديدةً لاستغلال الإجراءات القانونية. فالمجتمع المصري في النصف الأول من هذا القرن مليء بحالات طور فيها أفراد استراتيجيا معقدة ليحصلوا على أكبر قدر من «العوائد» من المحاكم، سواء بالتحول من القبطية (المسيحية) إلى العقيدة الإسلامية ليحصلوا على ظروف أفضل في قضية طلاق، أو اختيار محام أبرع ليجد أفضل الفرص القضائية في حالة نزاعهم[1]. ولكن مع ذلك فإن الغموض القانوني يؤثر على الإنسان العادي، سواءٌ أكان أجنبياً أم مواطناً فرنسياً، كما يظهر أنه الحال اليوم في فرنسا في حالة الزيجات من شمال أفريقيا. فرغم أن القانون الفرنسي يعتبر حق الزواج من الحريات الأساسية، إلا أن حالات عديدة توضح أن القواعد التي يشترطها القانون الوطني يتم تخطيها من طرف ذاتية موظفي الدولة والقضاة. فمثلاً، الإجراء المستخدم لزواج شمال أفريقي في فرنسا يطبق بشكل أكثر أو أقل صرامة اعتماداً على المدينة التي يتم الاحتفال بالزواج فيها. وهذا هو الحال أيضاً في إصدار الوثائق الإدارية، وبالذات تلك الوثائق المتعلقة بحق السكنى في فرنسا والمتعلقة

(1) هذا هو الحال في مصر، حيث غالباً ما يكون القضاة حساسين للحالات التي نتجت عن سياسة الباب المفتوح التي بدأها أنور السادات، أنظر أطروحة ب. بتيفو «الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في الشرق الأوسط المعاصر: حالة مصر وسورية» أطروحة علمية في أكس بروفانس، 1989، ص ص 207 وما بعدها.

بالوضع المدني للشخص.

وغالباً ما يصعب إيجاد الأدلة، وبالذات فيما يتعلق بالقدرة القانونية على الزواج. إذ بحسب القانون الفرنسي[1]، من حق الأجنبي أن يختار بين نظامين: قوانين بلده والقانون الفرنسي. وإذا ما اختار الأخير، فإنه رسمياً يجب أن يطّلع على مخاطر ذلك الاختيار، بدءًا بإمكانية عدم الاعتراف بالزواج في موطنه الأصلي. أما الاختيار الأول فهو اليوم مقبول في فرنسا إن لم يكن هناك تعارض مع النظام الاجتماعي. وغالباً ما تقدم الأدلة عن طريق شهادة الكفاءة الزواجية أو شهادة الوضع المدني، والتي يمكن الحصول عليها من المواطن الأصلي وغالباً من القنصلية. وفي حالة أي شك تطلب شهادة ميلاد لكن هذا النوع من الدليل قد يعتبر أمراً قابلاً للشك[2]. ولهذا، فإنه في العديد من الحالات، يطلب من طالبي الزواج، للتأكيد على عزوبيتهم، أن يقسموا بشرفهم. أما فيما يتعلق بسن الزواج، فيظهر أنه صعب الإثبات. وفي مثل هذه الحالات يعتمد القرار الإداري جزئياً على رأي الموظَّف، وليس على أساس تفسير عقلاني لمعايير القانونية. ولذا فإنه في قاعات بلديات مختلفة في باريس يمكننا أن نستشهد بحالات يقوم فيها الموظفون بإصدار أحكام بناءً على المظهر العام للمتقدم، بسبب غياب الوثائق المقنعة أو لعدم وجود أي أدلة مادية أخرى[3].

وفي الواقع يظهر أن الموظفين العاملين في قاعات البلديات والذين يتناولون مسائل الزواج الخاصة بالأجانب وبالذات من شمال أفريقيا يعطون اهتماماً كبيراً لمسألة العزوبية أكثر من اهتمامهم بأي شروط أخرى. وربما كان بعضهم يشك في

(1) شروط المسؤولية القانونية تقوم على أساس التوجهات العامة المنوطة بالقانون المدني للدولة، المجلة الرسمية للجمهورية الفرنسية، رقم 1043 ـ 87.

(2) كما هو حال قانون تسجيل المواليد الفرنسي، نجد أن القوانين الجزائرية والمغربية والتونسية تحدد حالة الأم الزواجية، لكنْ عملياً من الصعب الحصول على هذه البيانات وإن كانت موجودة في حالات أخرى غير حديثة.

(3) أنظر، رون ـ أنطوني، مرجع سابق، ص 900.

الأشخاص الذين يفترض أنهم يفضلون الزواج التعددي أو على الأقل يعتبرونه أمراً طبيعياً وممارسة صحيحة. لكن مع ذلك، فإن التعدد قد انخفض بشكل ملحوظ في العالم العربي، وهو نادر جداً بين القادمين من شمال أفريقيا ومقيمين في فرنسا اليوم[1]. وتظهر دراسة أجريت حديثاً أن الممارسات الزواجية إلى درجة كبيرة قد تغيرت بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة بين «الجيل الثاني»، سواء فيما يتعلق بالزواج الداخلي أو الارتباط الحر (المخادنة)[2]. وفي ذلك السياق، فإنه من الشائع أن نجد مهاجراً من شمال إفريقيا معارضاً للتعدد. وبغض النظر عن الآراء السائدة في المؤسسات الاجتماعية والإدارية، فإنه من الممكن القول أن مفاهيم جديدة للتعددية القانونية كمصدر للقانون تكسب أرضية ودعماً بين المحامين والقضاة والموظفين.

أما فيما يخص القاضي، فإنه ما يزال يتعرض لإرباكٍ، حينما يجب عليه أن يتعامل مع جوانب قضائية لحالات مثل تعدد الزوجات. فهي وإن كانت مرفوضةً في القانون، إلا أن مثل هذا الزواج أو الارتباط ينتج تأثيرات قانونية في فرنسا إذا ما تم من قبل المهاجر قبل وصوله، وبالذات فيما يخص دفع الضمان الاجتماعي للأسرة. ولكن مع ذلك في حالة الخلافات الزواجية فإن اهتمام القاضي هو التأكيد على احترام التقنين للنظام العام الفرنسي، وهذا يؤدي غالباً إلى تلطيف وأن يكون القانون مطبَّقاً بشكل أفضل حينما يكون أحد الأطراف مواطناً فرنسياً[3]. وبغض النظر عما إذا كان الأجانب واعيين بالتبعات القانونية للزواج الفرنسي، فإنهم يقبلونه ويؤجلون التساؤلات حول شروعيته في قوانينهم

(1) بحسب بعض الملاحظات، تعدد الزيجات اليوم في فرنسا لا يمكن أن يتعدى 0,02٪ في الزيجات التي طرفها مسلمون أجانب، أنظر على سبيل المثال جريدة ليبراسيون الصادرة في 11/ 12/ 92.

(2) أنظر على سبيل المثال مقالة كريمة ديريشما ـ سليماني «الزواج الداخلي والاندماج: تحليل المواقف إزاء زواج الشباب المارسيلي من أصول قبائلية» أكس بروفانس، مجلة معهد L'IREMAM، العدد 2، 1992، ص 31 ـ 41. وكذلك مقالة سعدية راضي، «الزواج الديني والمعاشرة بين مسلمي مارسيليا»، نفس المرجع، ص 43 ـ 47.

(3) أنظر رودي ـ أنطوني، مرجع سابق، ص 133 وما بعدها.

الوطنية، إلى أن يعودوا إلى وطنهم الأصلي.

خاتمة

يمكننا أن نقدم المزيد من الأمثلة. وإعداد هذه الحالات ستوازي دون شك إفعالاً يمكن ملاحظتها في أنظمة قانونية أخرى. لكن مع ذلك فإن التجربة الفرنسية الحالية، القائمة على نتائج العديد من الأبحاث الميدانية المختلفة، تقود إلى افتراضين يجب تحليلهما. **أولهما**، هو أن «العرف» القانوني الإسلامي يتطور في بيئة أجنبية وهي مسألة لم تدرس دراسةً عميقةً بعد، **وثانيهما** هو أن نمو هذه الممارسة لا ينهي الجدل العام الذي لا يمكن تجنبه حول المدى والحدود المقبولة لتقليد قديم ولكن غير مرئي للتعددية داخل النظام القانوني الفرنسي. وعموماً فإن المجتمع الفرنسي الآن يواجه مشكلة جديدة، يمكن تتبُّع أصولها إلى حدٍّ ما.

فلقد بُني النظام القانوني الفرنسي على أفكار رئيسة معينة. وهي أن النظام القانوني «الحديث» يجب أن يكون موحداً، ويعتمد على أحكام واضحة ودائمة وموضوعية، مثل المساواة في الحقوق وجغرافية حرمة القانون ووجود تنظيم قضائي مركزي به قضاة قراراتهم تعكس معرفة قانونية تم تعلمها واكتسابها في مدارس قانونية وطنية. ولقد افترض الاعتماد على مثل التنظيم بشكل عام، رغم وجود حالات هامشية، مثل وجود مسلمين يعيشون خارج فرنسا لكن تحت الحكم الفرنسي. وفي مثل هذه الحالات، اخترع/أبدع رجال القضاء الفرنسيون تنظيماً محلياً اعتمد على افتراض يمكن بحسبه أن يقبل القانون الفرنسي قواعد وتنظيمات مختلفة حتى وإن كانت تبدو مزدراة. وحينما تم استيرادها إلى فرنسا عن طريق الهجرة، أصبحت الصعوبة أكبر في قبول تلك القواعد التي تتحدّى بعض القواعد الفرنسية القديمة وذات الجذور العميقة. وكالعادة في مثل هذه الحالات، وجدت وسائل لقبولها داخل القانون الوطني. سواء عن طريق توليفات قانونية أو بطرق ضمنية. لكن مع ذلك فإن مثل هذه التنازلات أصبحت دون شك أكثر حدة، بالذات لأن بعض هؤلاء المسلمين حصلوا على الجنسية الفرنسية، بحيث أصبحت مسألة «المساواة في الحقوق»

مطروحة. وذلك رغم أن تعدد الزوجات الظاهر ليس هو المشكلة الرئيسة، ولا يحتاج أن يكون سبباً في تحدي بعض الحقوق الواضحة. لهذا، مثلاً، تتجه المحاكم الفرنسية الآن في مسائل الحضانة إلى تقديم حقوق الطفل في مقابل حقوق الأب أو الأم. إن مثل هذه القضايا قد تصبح في نسيج الصراعات القانونية الدولية، لكن مع ذلك، بحسب المعرفة التاريخية وبحسب الفهم الديناميي للتغير القانوني، فإن الفقه الإسلامي أصبح جزءًا من الثقافة القانونية الفرنسية.



الإسلام في ظلّ ظروفٍ شمالية أوروبية : الفلسطينيون في برلين

ديمة عبدالرحمن

ترجمة :
أبوبكر باقادر

لقد قيل الكثير عن بناء الهوية بين المهاجرين الطوعيين والمكرهين، إن كان يجوز لنا حقيقةً بمثل هذا التمييز. وقد نظرت الدراسات في عناصر تتراوح بين «الكشكول الثقافي» و«الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية للشتات الجديد وإلى العلاقات بالمجتمعات المضيفة وكذلك التفاعل بين هذه العوامل. ويركز هذا البحث على مجموعةٍ من المهاجرين المسلمين إلى الغرب: فلسطينيون في برلين. وكأي دراسة أخرى، ستدّعي هذه الدراسة أن أشكال الهوية المعاصرة لا يمكن ببساطة أن تعتبر استمراراً للماضي، وإن كان الماضي دون شك يشارك في تشكيل الحاضر. وفي السياق الالماني الجديد تتولد إلى حدٍّ كبير الهوية من البيئة الجديدة التي يجد الفلسطينيون أنفسهم فيها. وسنجد أن عناصر من الهوية سيعاد تعريفها بشكل اختياري أو يعاد بناؤها أو إبداعها أو حتى نزعها. وهكذا فإن الهوية يجب أن ينظر إليها بوصفها بنية متعددة الوجوه وذات طبيعة دينامية ومتغيرة. فقد تشكلت وتمت صيانتها وعدلت بواسطة عملية اجتماعية وتفاعل اجتماعي.

وسأفحص في هذا البحث كيف أن النماذج «التقليدية» للمجتمع المحلي والاستمرارية قد طمست أحياناً وأعيد التأكيد عليها مرات أخرى. وعلى وجه الخصوص، سأتتبع دور الإسلام والشريعة في تشكيل بناء الهوية الوطنية والإثنية. وسأدعي أنهما يأخذان أدواراً متغيرةً وأحياناً متعارضة. فالإذعان

للشريعة أحياناً والابتعاد عنها أحياناً أخرى إنما يستخدمان معاً في بناء تقسيمات وحدود قومية وإثنية وسياسية.

كذلك سننظر في هذا البحث للتفسير المتغير للشريعة، وهو تفسير يتأثر بطبيعة العلاقات الاجتماعية والنوعية في الغربة الأوروبية الجديدة، وسنفحص فعل هذه التغيرات في دونية المرأة الناتجة عن ظروف اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية، إضافةً إلى العوامل «الثقافية» و«المعيارية».

1 ـ الفلسطينيون في برلين: خلفية:

غالبية الفلسطينيين في برلين هم من اللاجئين من معارك لبنان ومن الناجين من مآزقها وويلاتها المتنوعة. وهم لا يشكلون شريحة ممثلة للاجئين في لبنان، إذ وصل معظمهم من مخيمات اللاجئين الأكثر فقراً وغالبيتهم من العمال غير المَهَرة أو أشباه المَهَرة ومن الأميين أو أشباه الأميين[1].

وحتى نهاية الثمانينيات، كان الفلسطينيون في برلين من طالبي اللجوء. وهي حقيقة تقررها لحد كبير ـ ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والنفسية. ولقد تغير وضعهم في نهاية الثمانينيات وأعطيت الغالبية حقاً دائماً في البقاء. واليوم، يحمل بعض الفلسطينيين من الذين يعيشون في برلين الجنسية الألمانية.

ومن الصعب هنا أن نغطي التبعات القانونية والاجتماعية ـ الاقتصادية في إجراءات طلب اللجوء السياسي في المانيا في العقدين الماضيين. ومن نافلة القول الإثبات أنها إجراءات طويلة ومعقدة بالنسبة للمتقدم لطلب اللجوء السياسي تنتهي إما بقبوله لاجئاً سياسياً مضطهداً أو ترحيله. والفلسطينيون، كغيرهم من اللاجئين السياسيين من العالم الثالث لم تكن أمامهم فرصة كبيرة في الاعتراف بهم كلاجئين. لكن مع ذلك فإن أوضاع لبنان جعلت مسألة

(1) غالبية الفلسطينيين الساحقة في المانيا من المسلمين. وبشكل عام فإن المسيحيين الأكثر مهارة وتعليماً هاجروا إلى بلدانٍ أخرى مهاراتهم مطلوبة فيها.

ترحيلهم أو طردهم صعبة، إن لم تكن مستحيلة. لذا بقوا في مدينة برلين، ينتظرون الترحيل، في بعض الأحيان، لعقد من الزمان.

ويمكننا أن نقول أن إجراءات طلب اللجوء السياسي كانت تعمل كالمؤسسة المغلقة: «تهدف إلى عزل طالبي اللجوء وتحديد فعلهم الاجتماعي والاقتصادي ووضعهم وفي موقع الاتكالية والانضباط. فلقد كانت الإجراءات تحدد الطبيعة الهامشية لمجتمع طالبي اللجوء السياسي المحلي، وتحول دون مشاركتهم في الحياة العامة العادية. وبذلك فإنها كانت تقرر الطبيعة الانتقالية والمؤقتة لهذه المجتمعات المحلية.

وتدخلت قوانين اللجوء في كافة جوانب حيوات اللاجئين، إما مباشرةً أو بشكل غير مباشر، فلقد أسكن الناس في الغالب في مساكن جماعية ولم يسمح لهم بمغادرة المدينة ـ التي كانت مدينة مسورة آنذاك ـ دون إذن من البوليس. ولم يكن يسمح بتعليم الكبار أو التعليم المستمر لهم. ولم يسمح لهم بالعمل بشكل رسمي في أي عمل. ولمواجهة احتياجاتهم الأساسية كان يعطى لطالبي اللجوء السياسي بعض النقد وكميات من الطعام وبطاقات للشراء.

وكما يحدث غالباً في مثل هذه الحالات، تطور نوع من الاقتصاد غير الرسمي. ووجهت بعض العمالة غير القانونية بينهم في قطاع الخدمات، وهي غالباً أعمال لا تحتاج إلى مهارة في مرائب للسيارات والمطاعم. وكما هو متوقع، ربما كانت النساء هن الأكثر تضرراً من العزل الرسمي من المجالات العامة. إذ إنّ طبيعة العمالة غير القانونية صعبت من فرص الحصول على أعمال تدر مالاً لهن. وكانت المعايير الثقافية لا تسمح للنساء أن يعملن في البارات أو أماكن شبيهة. أما الأعمال الأخرى، مثل الخدمة في المنازل أو التنظيف فإنها كانت تدنياً في الأجر والمكانة.

وصحيحٌ أنّ العديد من الفلسطينيين في برلين أُعطوا حق الإقامة الدائمة، مع ما يستتبعه ذلك من حقوق مدنية وبلدية؛ منها، على سبيل المثال، الحق في التعليم المستمر أو العالي أو الفنى، وسُمح لهم بدخول سوق العمل بشكل

قانوني. لكن مع ذلك في الواقع لم تتغير حالتهم بشكل جذري. فلقد أبقتهم جملةٌ من العوامل المشتركة في «قاع المجتمع».

فالشباب الذين لم يكن لهم في الماضي مهارات، على سبيل المثال، بقوا دون مهارات. وككل الأطفال «المهاجرين» يجد الأطفال الفلسطينيون أنفسهم في وضع أدنى من اليوم الأول في المدرسة ويسقطون في دائرة مغلقة من الإنجاز المدرسي السيء وضعف المهارات والأعمال قليلة العائد المالي والبطالة. إضافةً إلى ذلك، فإنهم الآن في منافسة على الأعمال مع الألمان الشرقيين السابقين الأكثر مهارةً وقدرة، وغيرهم من المهاجرين القادمين من بلدان «الستار الحديدي» السابقة. ولم تستفد النساء الفلسطينيات كثيراً من هذه الحقوق والامتيازات، وإن وجدت بعض الحالات الاستثنائية لدى الذكور والإناث على حدٍّ سواء[1].

2 ـ الإسلام وتعريف الهوية الوطنية الإثنية:

إن الجزء الذي يلعبه الدين في الحفاظ على التراث الثقافي لمجتمع المهاجر، ودوره في تشكيل هوية في المنفى مسألة معقدة ولا يمكن ردها إلى عامل واحد أو بسيط مثل استمرارية الماضي[2]. وقد كان الإسلام، دون شك، في حالة الفلسطينيين في برلين، أحد العوامل المهمة في سياق بروز الإسلام في الغرب بوصفه قوةً سياسية. لكن مع ذلك، فإن أي تأكيد على التعبير الديني يجب أن يفهم في سياق الهامشية ومكانة الأقلية داخل سياق

(1) الذي يمكن القول إن الفروق النوعية في المجتمع المحلي الفلسطيني في برلين وآليات إخضاع المرأة لا يمكن أن تحلل أو تُفهم دون الإشارة إلى إجراءات طلب اللجوء وأخيراً للشروط الاجتماعية الاقتصادية. وفي حين يعطي المجتمع المحلي للنساء دوراً في مجالي الاتكالية والسيطرة، فإن هذه الظروف تسهم بشكل كبير لجعل أي محاولات تحرر غير محتملة (أنظر دراسة ديمة عبد الرحمن، قيد الإعداد).

(2) تمت دراسة عام 1982 في مخيم اللاجئين في لبنان توصلت إلى أن للاثنية الفلسطينية محتوى دينياً بسيطاً (روبنبيرغ 1989: 107).

المجتمع والثقافي الألماني الأوسع.

تقرر موقع الجماعات المسلمة في المانيا إلى حد كبير من خلال سياسة الدمج الرسمية التي طورت في السبعينات لتجنب ما أشير إليه آنذاك بـ «التهميش البنيوي» للجماعات التركية والمهاجرة الأخرى. وتعليم الجيل الثاني من المهاجرين ـ أي أولئك الذين تمت تنشئتهم بوصفهم أطفالاً في المانيا توضح هذه النقطة. وعلى غير غرار بعض الدول الأوروبية الأخرى، ما قدمت حكومة المانيا الفيدرالية غير تعليم محدود عندما أُلحقوا بالمدارس الألمانية العامة.

فقد ظلت تنشئة أطفال المهاجرين في «ثقافتهم ودينهم» الأصلي محددةً بالمجال الأسري، ومنوطةً بنشاط الجمعيات والمنظمات التطوعية داخل المجتمعات المحلية الأقلية و«الاثنية» المختلفة. ولقد شهدت برلين في منتصف الثمانينات توسعاً في عدد المساجد وأصبحت الدروس الدينية والقرآنية واسعة الانتشار ويقبل عليها العرب. وتعود شعبية هذه الدروس إلى دورها كمؤسسات يمكن أن يتعلم فيها الشباب ثقافتهم ودينهم: وقد حظيت على الدروس القرآنية بطلبٍ كبير من جانب الفلسطينيين بعد إغلاق دروس اللغة العربية التي قامت بتنظيمها جمعية تطوعية.

وهكذا استخدم الإسلام ليس فقط كوسيلة للحفاظ على هوية مميزة وإنما أيضاً كحماية للمجتمع المحلي من الذوبان (الاندماج). وتملأ المؤسسات الإسلامية الفجوة التي تتركها المدارس الألمانية الرسمية، فهي المؤسسات الرسمية الوحيدة التي يمكن أن يتعلم فيها أبناء المسلمين شيئاً عن ثقافتهم ودينهم ويحصلون على معرفة لا تعتمد على خطاب أو فهم مسيحي وغربي.

وبالنسبة للعالم الخارجي، سعى الفلسطينيون إلى إبراز فكرة أنهم يعيشون كمجتمع محلي لم يمس من الناحية الثقافية ولا من الناحية الدينية. لكن مع ذلك لهم مفاهيم متناقضة حول طبيعة المجتمع المحلي واستمراريته وهي مفاهيم تنبع من الأهمية الرمزية «للهجرة» إلى أوروبا. فالعديد من الفلسطينيين يعيشون شعوراً

بالذنب أنهم تركوا خلفهم أقارب وأصدقاء وأبناء وطن واحد داخل مخيمات اللاجئين في لبنان في حالات عصيبة. ويزيد من شعور الذنب هذا ما يترتب على الانتقال إلى «الغرب الامبريالي» من فراقٍ لأفكار تحرر العالم الثالث.

إضافة إلى ذلك، اشتهر عن المهاجرين، بين من بقوا في لبنان، أنهم قد باعوا قضيتهم السياسية والأخلاقية، وأنهم وقعوا ضحية المخدرات والبغاء ـ بل الأدهى أنهم وقعوا ضحية أنظمة المخابرات الأجنبية. وللفلسطينيين في برلين ردة فعل مناقضة لمثل هذا الفهم عن مجتمعهم المحلي. وفي الجانب الآخر، إذ يشعرون بالحاجة وبشكل مستمر للتأكيد على نقاء مجتمعهم المحلي «الأخلاقي» ولالتزامه الصارم بالمعايير الأخلاقية والسلوكية. ومن ناحية أخرى، فقد استبطنوا هذه الصورة الخارجية عنهم، وأصبحوا يشيرون بشكل مستمر إلى «الانهيار الأخلاقي» و«السقوط» لمجتمعهم المحلي في الانحراف والتعلق بالماديات والخداع السياسي.

ويشكّل الإسلام مكوناً مهماً في هوية الفلسطينيين في برلين والفلسطينيين يرون إلى مجتمعهم المحلي ويحكمون عليه من خلال التزامه أو انحرافه عن التعاليم الدينية والتقاليد. لكن مع ذلك فإن الفلسطينيين بشكل عام لم يطالبوا قط بالاعتراف العام بهويتهم بحيث يكون الإسلام في مركزها. على العكس من ذلك، يمكننا الادعاء بأنه، في بعض الأوقات، فإنّ هويتهم تتشكل أيضاً من خلال ابتعادٍ مقصودٍ عن الإسلام والشريعة.

هذا الابتعاد عن الدين يجب أن ينظر إليه في ضوء عدد من العوامل. وهي تشمل تسيس الإسلام منذ الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات، والمطالبة ببناء دول ومجتمعات على أساس الشريعة. والفلسطينيون في برلين بابتعادهم عن هذه الايديولوجيا يؤكدون على ارتباطهم وولائهم لتنظيمهم السياسي، منظمة التحرير الفلسطينية. ودون شك، فإن طبيعة وشكل مساهمتهم السياسية في برلين قد تغيرت عما كانت عليه في لبنان، لكن التزامهم بمنظمة التحرير ومنظماتها العلمانية لا يزال في مركزِ هويتهم الوطنية. لذا فإن تبني هوية

سياسية إسلامية قد يؤدي إلى قيام ولاء سياسي بديل ومن ثم رفض الحركة الوطنية الفلسطينية.

ولقد شدّد على ضرورة تأكيد الهوية الفلسطينية عن طريق الرفض الرسمي. فلقد حرم الفلسطينيون في برلين أن تكون لهم هوية وطنية منفصلة، ولا يعترف بهم على أساس أنهم فلسطينيون. ففي كل الوثائق الرسمية يشار إليهم بوصفهم دون وطن أو بوصفهم لبنانيين (لأنهم يحملون وثائق سفر صدرت من لبنان). إضافةً إلى ذلك، يشار إليهم بالمصطلح الألماني ungeklart أي قومية «غير مستقرة» بعد. ويؤمن الفلسطينيون أن هذه المعاملة جزء من مؤامرة دولية ضدهم هدفها محو هويتهم الوطنية وطلبهم حق العودة إلى وطنهم. وهكذا أصبح التأكيد على الهوية الفلسطينية لديهم شكلاً من أشكال الكفاح السياسي.

والابتعاد عن الإسلام كمركز للهوية يجد أيضاً جذوره جزئياً في الفهم الألماني للثقافة والمجتمع الإسلاميين. ففي المانيا، أدى وجود جالية تركية كبيرة نسبياً إلى أن أصبحت كلمة «تركي» «ترادف» «أجنبي» وإلى درجة ما «مسلم». ومن ثم كان التأكيد على مركزية العروبة هو تأكيد على العنصر الإثني والوطني في الكتلة المسلمة والتي تقدم كما لو كانت لا شكل لها وغير مفضَّلة.

والابتعاد عن الإسلام مهم أيضاً في توضيح الفرق بينهم وبين الجماعات الأكثر قرباً منهم والذين يجدون أنفسهم يحملون معهم هويةً واحدة. فمثلاً شيعة لبنان هم أيضاً لاجئون من لبنان، وغالباً من نفس المناطق أو المعارك. والحاجة إلى رسم حدود واضحة بينهم زادت في منتصف الثمانينيات كنتيجة لمعارك قامت بين المجموعتين في بيروت. فشيعة لبنان غالباً ما يعتنقون هوية سياسية إسلامية ويدعمون منظمات الحركات الإسلامية. ولذا فإن الدين يستخدم للتفريق بين المجموعتين عن طريق اختلاف درجات التزامهم بالتعاليم الإسلامية. فبقدر ما ينتقل شيعة لبنان نحو الإسلام، بقدر ما يميل الفلسطينيون للابتعاد عنه. وغالباً ما تكون الحدود واضحة. فمثلاً بينما ترتدي العديد من

النساء الشيعيات غطاءَ الرأس التزاماً بالتعاليم الإسلامية، تميل النساء الفلسطينيات إلى تجنب ذلك[1].

والتأكيد على الفروق، مع ذلك، لم يُقصد فقط للاستهلاك بين العرب. فالابتعاد عن الشريعة أيضاً هو ابتعاد عن صورة «الأصولي» و«المختطف» وهي الصورة التي تقدمها وسائل الاتصال للمسلم. وهي تسعى للتوضيح للمجتمع الألماني الفروقات الموجودة بين المجموعات العربية والمسلمة المختلفة، وتمييز الهوية الوطنية الفلسطينية بوصفها هوية «حديثة» و«تقدمية» ولدرجةٍ ما «أكثر غربية».

والسؤال عما إذا كان الإسلام في السنوات القادمة سيلعب دوراً أكبر في تعريف الذات والهوية الجماعية هو سؤال لا يمكن أن يجاب عليه إلاّ البحث والدراسة المستقبلية. وهي تعتمد، بطبيعة الحال، على تطورات في العالم الإسلامي والتطورات الدورية بالذات في حل مشكلة الشرق الأوسط، وعلى وجه الخصوص مستقبل اللاجئين الفلسطينيين. وتعتمد أيضاً على عناصر حالة الفلسطينيين في المانيا. فالفلسطينيون جزء من مجتمع مسلم محلي أكبر، يصل حجمه إلى مليونين تقريباً في المانيا الفيدرالية بما فيها برلين عام 1990 (اشكنازي 1990: 305). ولسنوات طالب المسلمون في المانيا الاعتراف بالإسلام كدين رسمي في الدولة. ومطلبهم هذا يهدف إلى توحيد تمثيل المسلمين وتوحيد كلمتهم في قضايا الذبيحة حسب الشريعة والتعليم على سبيل المثال.

والفلسطينيون، وإن ساندوا ذلك، إلا أنهم هامشيون في هذه المطالبات، وهو أمر تقرره عوامل الإقامة الطويلة، وطبيعة بقائهم المؤقتة كطالبي لجوء

(1) «حماس» المنظمة السياسية الإسلامية الفلسطينية المحتلة لمنظمة التحرير الفلسطينية وحضورها ركّز في المناطق الفلسطينية المحتلة وعلى وجه الخصوص في قطاع غزة. وتعد حماس تنظيماً جديداً نسبياً وليس لها وجود قوى في لبنان أو بين اللاجئين من لبنان في المانيا.

سياسي. ومقارنةً بالجماعات المسلمة المستقرة منذ فترة طويلة في برلين، يمكننا أن نقول أن الفلسطينيين لا يشعرون أنهم جزء من المجتمع الألماني كما يشعر بذلك مثلاً الأتراك من الجيل الثاني ومن ثم لا يشعرون بالحاجة للمفاوضة على وضعهم داخل مجتمع يميز في معاملتهم ـ وستتغير هذه الحالة تدريجياً إذ لم يعد العديد من الفلسطينيين أو اللاجئين الآخرين من لبنان يعيشون تحت تهديد الطرد، وبإمكانهم أن ينظروا إلى النتائج بعيدة المدى لوجودهم في المانيا. إضافة إلى ذلك، هناك جيل جديد نشأ في المانيا وقد يساهم بشكل نشيط في كفاح الاعتراف هذا، ويمكننا القول بأن إعادة التأكيد على هويتهم الدينية يمثّل اتجاهاً لاندماجٍ من نوع ما. وبعبارة أخرى، إنهم أعضاء في أقلية إثنية ومجموعات دينيَة تشعر بأنها جزء من المجتمع وتشعر بضرورة تغيير أوضاعها في المستقبل، فهل سيشعر الجيل الثاني من الفلسطينيين أنهم جزء من المجتمع الألماني وسيسعون في أن يُقبلوا فيه بوصفهم مسلمين؟ لن يجيب على هذا السؤال سوى التطورات المستقبلية أيضاً.

3 ـ المرأة والإسلام والهوية في المنفى

هناك دراسات كثيرةٌ عن دور النساء السياسي في بناء وإعادة إنتاج وصيانة هوية اثنية ووطنية في أوضاع مختلفة. ولقد حلل وضع المرأة أيضاً بوصفه دالاً على الفروقات الاثنية والوطنية وكبؤرة ورموز في الخطاب الأيديولوجي لتصنيفات الوطنية والاثنية (يوفال ـ دافيس وأنتياس 1989: 607). ويظهر التحليل التاريخي للنساء الفلسطينيات في المنفى تحولاً في دينامية النوع ومكانة المرأة في المجتمع في لحظات تاريخية معينة. وتظهر دراسة النساء الفلسطينيات في المخيمات في لبنان في السبعينات وبداية الثمانينيات كيف أن إدماج النساء في مجالات الحياة السياسية الرسمية العامة والمجالات الاقتصادية قد تحول إلى رمز انعكس في الهوية الوطنية الحديثة. وكان هذا ممكناً بسبب عوامل سياسية وايديولوجية عريضة وبسبب عملية هندسة اجتماعية قامت بها منظمة التحرير الفلسطينية ومؤسساتها الاجتماعية والاقتصادية المختلفة (ديمة عبد الرحمن، قيد الإعداد).

حدثت عملية عكسية في برلين. فلقد أدت مجموعة من العوامل «الثقافية» والاجتماعية ـ الاقتصادية والظروف السياسية للوضع الجديد في المنفى الألماني إلى عزل النساء عن الحياة العامة وإلى التزامهن الصارم بالقيم «التقليدية» بحيث تقوقعن في موقع تابع كجزءٍ من مجتمع محلي من جنسية منفصلة ويحمل هوية اثنية ودينية مختلفة. وإضافةً إلى ذلك، فإن الفلسطينيين يعيشون في مجتمع يرون أنه «فاسد أخلاقياً» و«مفسد». وهم يحاولون حماية أنفسهم من «الفساد» ويقدمون أنفسهم، على أساس أنهم «انقياء ثقافياً ولم يذوبوا في بيئتهم الجديدة». ففي مجتمع غربي له معايير مختلفة تماماً وثقافة جنسية مختلفة، يأخذ الموقف التقليدي للنساء الفلسطينيات أهمية ومعنى جديدين. إذ تحولت النساء إلى رموز التمسك بالقيم الثقافية وبالتعاليم الدينية والحفاظ من خلال ذلك على المجتمع المحلي من الذوبان أو التماثل مع مجتمع الأغلبية الألماني. إن التزام النساء لإعادة بناء نسق معياري «تقليدي» يصون حدود الجماعة ويصبح وسيلةً لتحقيق إعادة إنتاج شرعية لهذه الحدود. ولقد تحول الالتزام بالتعاليم الدينية في الوضع الألماني إلى تأكيد الهوية اثنية والتأكيد على وجود ثقافة وقيم منفصلة. ولقد تحول التأكيد على الشريعة والتقاليد إلى تحدٍّ للثقافة والمجتمع الألماني المسيطر.

ففي نظر المجتمع المحلي العربي، تُعرف المرأة العربية ـ لدرجة ما ـ بكل ما هو نقيض المرأة الألمانية. فهي عفيفة وتابعة وخانعة وتبقى داخل البيت. ويعد أي انحراف عن هذا التقليد المثالي حركةً نحو طرائق حياة الألمان ويهدد ليس فقط شرف أهل المرأة وإنما يهدد أيضاً المجتمع المحلي الذي يعرف أو يقدم نفسه بوصفه مجتمعاً منفصلاً عن طريق رفضه للتوحد الثقافي وبذلك «التشويه» من طرف المجتمع الأكبر والأقوى. ومن المهم أن الفلسطينيين يرون أنّ أي مخالفة في المعايير الجنسية من طرف النساء إنما هو نتيجة وجودهم في المانيا. وفي تشبثهم بالتقاليد العربية، يتجاوزون حقيقة أن تجاوزات مشابهة تحصل في العالم العربي.

ورغم أن الفلسطينيين في برلين يسعون إلى تقديم مجتمعهم المحلي للعالم

الخارجي بوصفهم «انقياء» ثقافياً وبالذات فيما يتعلق بالنساء لكنهم أحياناً مع ذلك، يعترفون بتغيرات وبتأثير الثقافة الألمانية على السلوك. ويمكننا القول أن هذا الاعتراف يعكس جانباً جديداً من الهوية. ولقد تطوع أحدهم بتقديم بعض المعلومات، بوصفي باحثة منهم، وقادمة من بريطانيا في الوقت نفسه. إذ ربما افترض أنه لأنني أعيش في بلد يشبه في ثقافته الجنسية ما عليه الحال في المانيا، سأكون أكثر تفهماً وأقل إصداراً للأحكام. كما أفترض انني لن ألوم المجموع لسلوك فردي. ولن افترض آلياً أن «المجموع سينحسر شرفه وهويته» كما قال لي أحدهم بسبب ذلك. إن هذه القدرة على مناقشة انتهاكات المعايير الجنسية بشكل علني معي تعكس تميزات جديدة. فمثلهم، أجبرت على مغادرة لبنان في ظروف خارجة عن إرادتي، ومثلهم أصبحت «فلسطينية في أوروبا».

وليس الفلسطينيون وغيرهم من المسلمين فقط هم من يستخدمون الشريعة، كوسيلة هامة لبناء حدود اثنية وثقافية، فالمجتمع الألماني أيضاً يستخدم الشريعة ليرسم خط تمييز بين المسلمين وغيرهم من مهاجري العالم الثالث. وكما هو الحال في مجتمعات أوروبية أخرى، يوجد في المانيا خطاب شعبوي وآخر يتم تعلمه، حتى في الصحافة الرسمية وبين الليبراليين حول «استحالة» توحيد أو دمج المجموعات المسلمة (ويصر هذا الخطاب على الفجوات الثقافية الموجودة والمفاهيم المختلفة تماماً فيما يخص قانون الأسرة وبالذات فيما يخص المرأة).

وغالباً ما تقدم النساء المسلمات في الغرب باعتبارهنّ ضحايا سلبيات لدين وثقافة «مضطهدة». ولم يعط اهتمام يذكر للتنوعات العديدة الموجودة ولا للفروق الطبقية ولا لدور الظروف الاجتماعية والاقتصادية في المنفى التي أسهمت بشكل كبير في جعل هذا الاضطهاد والتبعية ممكنين. وغالباً ما يُتناسى حقيقة أن عملية «الدمج» نادراً ما تكون اختيارية. وتبقى العنصرية عاملاً مهماً في حيوات مجموعات الأقلية. فتاريخهم وشخصيتهم لا يمكن أن تفهم دون فهم رد الفعل ضد هذا التمييز.

وبشكل عام، يصح أن نقول إن الإسلام قد ووجه بوصفه «العدو» أو بوصفه دين «الآخر الأجنبي العنيف». وينظر إليه بشكل متزايد باعتبار المؤمنين به من مجموعات الأصوليين الذين «يهددون منجزات أوروبا الغربية وثقافاتها الوطنية». وهكذا غدا الإسلام يفهم بشكل متصاعد كخطر يجب أن يُحمى المجتمع منه، بأي ثمن وأن يسيطر عليه (أنظر مثلاً راث، وجرونجيك، وبنيكس 1991: 101 ـ 114).

4 ـ التقاليد الإسلامية للأسرة في شمالي أوروبا:

يمكننا القول إن المواجهة بين الثقافتين الغربية والمسلمة وبين أنساقهما القانونية غالباً ما تكون على حساب المرأة. بعبارة أخرى، في المجتمع الألماني، الذي يقبل بوجود علاقات جنسية سابقة للزواج، من المهم أن تتزوج الفتيات العربيات بمجرد ما يكون ذلك ممكن قانونياً، وقبل أن يواجهن إمكانية الخروج على المعايير الجنسية. إضافة إلى ذلك، فإن احتمال حصولهن على تعليم عال أو عمل محدودة، ويؤدي عدم الحِراك الاجتماعي لدى الفتيات إلى زواجهن المبكر. وقد يأخذ تزويج الفتاة المبكر طابع العقاب؛ فاللائي يعتبرن نوعاً ما منغلقات أو وجدن متلبسات في حالات تتجاوز تقاليد الأسرة يهدّدن بالزواج. وفي بعض الحالات يتزوجن برجل من أقاربهم، دون أن يكون لهن غالباً الخيار في الأمر، وإنما تتقدم اعتبارات الستر والشرف، أي تغطية «العيب» الذي حل بالأهل كنتيجة لانتهاك المرأة للمعايير. لكن مع ذلك فإن معظم الفتيات يرين أنه من المفيد الزواج المبكر. فرغم وجودهن في مجتمع يدعي أنه سيقدم فرصاً متساويةً للحراك الاجتماعي، فإن الزواج هو الأداة الوحيدة المتاحة للمرأة لتحسين وضعها وزيادة حريتها في الحركة والفعل. وليس للنساء حظ كبير في الحصول على فرصة في مجالات الحياة العامة. لذا فإنهن يجدن ذلك في المجال العائلي وبين أفراد المجتمع المحلي.

ويمكننا القول بأن حصر المرأة في المجال العائلي يحدد بشكل إضافي قدرتهن على مواجهة أزواج المستقبل بشكل مستقل عن الأسرة وجماعات

المجتمع المحلي. والتنظيم السياسي الذي قدم مثل هذه الإمكانية في المخيمات في لبنان أصبح أقل وجوداً في برلين. وهكذا فإن جماعة الأهل أصبح لها أهمية أكبر في تقديم عرسان المستقبل واستعادت حفلات الزفاف أهميتها في قضاء هذا الغرض، واكتسبت دورها بشكل أفضل بوصفها واحدة من مجالات الشرعية للاحتكاك بين الجنسين.

ويقوي وجود المجتمع المحلي في برلين من أهمية العوامل «التقليدية» في اختيار العروس الأفضل أو الأنسب. وفي الحقيقة، تأخذ علاقات الأهل أهمية جديدة كما تأخذ خلفية فلاّحية أو حضرية أو شبه حضرية مشتركة. لكن حجم المجتمع المحلي الصغير نسبياً يعني مع ذلك أنّ الأقارب الصالحين للزواج وفي سن الزواج دائماً محدودين أو غير موجودين، وغالباً ما يكون الزواج من خارج الأسرة غير سهل. ويعطى اهتمام ملحوظ لأهمية الجماعة القرابية وغالباً ما تربط بمكانتها في امتلاك الأراضي في فلسطين، قبل أربعين عاماً. ويعد وجود أعضاء أسرة أقوياء في برلين امتياز عظيم.

وهكذا أصبحت مقابلة والدي الفتى والفتاة الاجتماعية وأقاربهما محددات رئيسة في ترتيبات الزواج. وبينما تأثرت اعتبارات الملاءمة في لبنان بعمل الرجل السياسي ونشاطاته الاجتماعية، فإننا نجد في برلين أن المؤهلات «الوطنية» و«الكفاحية» إما غير موجودة أو ليست ذات أهمية. والزواج بين أشخاص من طبقات وخلفيات اجتماعية مختلفة ليس شائعاً أكثر مما كان عليه الحال قبل الوصول إلى المانيا. والحراك الاجتماعي معطل بشكل كبير بسبب قلة التعليم والعمل.

ومن المهم أيضاً الملاحظة أن حركية المجتمع المحلي الفلسطيني في المانيا أدت إلى ظهور أهمية المهور مرة أخرى. ففي الماضي القريب في مخيمات لبنان، تضاءلت أهمية المهر، وكان ينظر إلى طلب مهر كبير بازدراء ويعتبر «رجعية». أما في المانيا فإن المجتمع المحلي الصغير الحجم نسبياً يعني أن الخاطب من الأهل، الذي غالباً ما يكون مهره منخفضاً، غير موجود دائماً. والزواج من خارج الأسرة عرضة لمهر عال. ويشكو الشباب في برلين من عجزهم عن

الحصول على عروس يمكن أن يدفعها مهرها. وغالباً ما يكون المهر العالي مفروضاً من طرف الفتيات اللواتي يطلبن مجوهرات وهدايا ثمينة وفرشاً غالياً لبيت الزوجية. وقد يُعزى هذا جزئياً لعدم وجود النقد عند غالبية الفلسطينيين ووجودهم في مجتمع غربي استهلاكي.

ولقد أعاد وجود المجتمع المحلي في الغرب الحياة لممارسات أخرى في الزواج كانت تحتضر. فلقد كان الفلسطينيون في العقد الذي سبق الوصول إلى المنفى الأوروبي الجديد يتجهون إلى النظر إلى تعدد الزوجات بوصفه ممارسة «متخلفة» و«رجعية». ومن سخرية الأقدار دون شك أن وجود المجتمع المحلي في المانيا أعطى لتعدد الزوجات مشروعية جديدة. ففي برلين بالإمكان استغلال كلٍّ من الشريعة والنظام القانوني الألماني، ويتم ذلك بالطريقة التالية. تطلق الزوجة العربية من زوجها في المحكمة الألمانية، ويتزوج امرأة ألمانية. لكن نظراً لأن المرأة العربية لم تطلق في محكمة شرعية، فانها تبقى زوجته في نظر العرب. وهذا النوع من تعدد الزوجات يتسامح معه من طرف العرب في برلين؛ فطالب اللجوء السياسي يحصل على وضعية قانونية جديدة عن طريق زواجه من زوجة المانية، ويحصل بذلك على حق البقاء في البلاد، وحق العمل وحقوق أخرى لطلاب اللجوء يكونون محرومين منها. ولا تتحول الزوجة العربية إلى عبء اقتصادي، إذ تغطى مصاريفها بالضمان الاجتماعي المقدم لطالبي اللجوء.

ولقد القيت المكانة والحقوق القانونية الجديدة للفلسطينيين وغيرهم في التسعينات تبريرات مثل هذه الزيجات أدت إلى الحصول على الحقوق وتحسين الظروف المعيشية. وسنحتاج إلى بحوث في المستقبل لدراسة ما إذا كان تعدد الزوجات هذا سيستمر، وإذا كان فهل سيتسامح معه، وكيف سيجرم. وسيحتاج الأمر في المستقبل لفحص العلاقات الجنسية خارج إطار الأسرة وموقف المجتمع المحلي من هذه العلاقات. فمثل هذه العلاقات أكثر وجوداً مما هو عليه الحال في العالم العربي.

نتائج:

أوضح البحث بين الفلسطينيين في برلين أن التقاليد الإسلامية للأسرة يجب أن تفهم بوصفها علاقة متغلبة ومتغيرة بحسب وضعها الاجتماعي والتاريخ: في هذه الحالة بحسب وجودها في ظل سلطة تشريعية غير مسلمة. وقد أظهرت أيضاً دوراً متحولاً وديناميا للإسلام في بناء الهوية. والفلسطينيون يعون أنفسهم بوصفهم إما «نقيين ثقافياً» أو «فاسدين ثقافياً». وتلعب الشريعة أحياناً موقعاً مركزياً في تعريف الهوية، وتكون هامشية أو تُنفى بوعي أحياناً أخرى. ولقد أوضحت كيف أن الزواج، وهو واحد من تطبيقات الشريعة، يعاد بناؤه إلى حد كبير في سياقه الألماني. ولقد درسنا في هذا البحث أيضاً كيف أصبح الإسلام مجدِّداً جزئياً لنماذج «المجتمع المحلي» و«الاستمرارية» في مواجهة مجتمع يفهم على أنه «فاسد»، بحيث صار الإسلام وصارت التقاليد تُدرك باعتبارها حامية للمرأة، وحافظةً للمجتمع من الذوبان.

ولقد أظهرت دراسة الفلسطينيين في برلين أن بناء أفكار متناقضة ودينامية للذات والهوية الجماعية ليس لها جوهر ثابت وإنما تختلف زماناً ومكاناً. ولقد أظهرت دراسة الحالة هذه أن «اثنية» الجماعة المهاجرة لا يمكن أن تتجوهر كما هي، بل يتم بناؤها جماعياً وبشكل معقد وهي عرضة لتغير مستمر. وكأي دراسة حالة، فإن هذه الدراسة محددة «بتاريخيتها». وهناك جيل من الفلسطينيين يترعرعون الآن في المانيا ليصلوا لسن الشباب. وستؤدي طبيعة حضورهم في البلاد إلى ظهور مجموعة جديدة من الأسئلة التي لن يكون بالإمكان الإجابة عليها بالطريقة نفسها التي نجيب عليها بها الآن.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مشروع بحثٍ نقديٍ لقوانين الأحوال الشخصية في بلدان عربيةٍ مختارة *

عزيزة الهبري

مقدمة

إن الاتجاه المركَّز الذي ظهر مؤخراً لدى بعض الكتاب وأنصار حقوق الإنسان الغربيين للدفاع عن حقوق المرأة المسلمة يثير القلق، ذلك لأنه ينتقد الشريعة الإسلامية كما تجسدها مختلف قوانين الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية دون أي معرفة حقيقية بعلوم الشريعة أو بالقرآن والحديث. وهذا الاتجاه يدمغ الشريعة بالتمييز والنزعة الأبوية والابتعاد عن الرأي العام العالمي[1]. بل إن بعض الكتاب الغربيين لجأوا حتى إلى الاستشهاد بترجمات غير منصفة لآيات قرآنية وذلك لتدعيم رأيهم، في حين دعا آخرون إلى إيجاد حلول دولية لمشكلة المرأة المسلمة.

وقد حدا ذلك بإحدى الطالبات الجامعيات المسلمات إلى أن تسألني، خلال

(*) صدرت هذه الوثيقة كورقة معلومات أساسية (ورقة مرجعية) في الاجتماع العربي الإقليمي التحضيري للمؤتمر العالمي الرابع للمرأة، عمان، 6 ـ 10 تشرين الثاني/نوفمبر، 1994.

(1) انظر مثلاً:

Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human rights (Westview Press, 1991), Anika Rahman, «Religious Rights Versus Women's Rights in India: A Test Case for International Human Rights Law», 28 Volum. J. Transnat'l L. 473 (1990).

انظر أيضاً: Linda Cipriani. «Gender and Persecution: Protecting Women Under International Refugee Law», 7 Geo Immigr L. J. 514 (1993).

رحلتي الأخيرة إلى دول الخليج: «لماذا يكره الغرب الإسلام؟» وغيرها من النساء كن أكثر تحديداً إذ سألنني عن مصداقية هذه «الحملة النسوية الغربية. وبالرغم من هذه الشكوك فقد التقيت بالعديد من الغربيين، من رجال ونساء، ممَّن لديهم وعي حقيقي بالقضايا الدينية والثقافية ووجدتهم مهتمِّين حقاً بحقوق المرأة المسلمة ويتطلعون إلى سماع الجواب الشافي على أسئلتهم من النساء المسلمات أنفسهن.

والحق يقال أن المسلمين قد رفعوا أصواتهم للتعبير عن وجهة نظرهم إبّان تصاعد هذا الاتجاه المؤسف، إلا أن أصواتهم حول هذه القضايا تعددت، مما ساهم في زيادة الارتباك في الغرب لجهله بتراثنا الفقهي الغني بوجهات النظر المختلفة. ولقد تحدث بعض المسلمين غير الأمريكيين بفصاحة وبأصالة حقيقية[1] حول هذا الموضوع، ولكن أصواتهم لم تسمع في الغرب في معظم الأحيان. واتخذ آخرون موقفاً دفاعياً في الرد على انتقادات الكتاب الغربيين، فتجاهلوها ولم يعبأوا بتنفيذها، أو قدموا لها حلولاً علمانية. وحاول البعض الآخر تفسير بعض الآيات القرآنية وقوانين الأسرة في الدول الإسلامية على نحو يهدىء خواطر النقاد الغربيين ولكنه لا يولي القضايا الدينية ما تستحقه من اهتمام.

والأدهى من ذلك أن بعض النساء المسلمات قد عبَّرن عن آرائهن في هذا الشأن باللجوء إلى حلول حاسمة وسريعة. فقد طلب العديد منهن رسمياً حق اللجوء إلى بلد غربي مثل كندا، وحصلن عليه. والبعض الآخر لا يزال في انتظار الرد على طلبه. وتقوم هذه الطلبات في أغلب الأحيان على ادعاءات التمييز ضد النساء كفئة اجتماعية في الموطن الأصلي لصاحبات الطلب.

وهناك طرق سهلة لتفنيد ادعاءات هؤلاء النساء. إذ يمكن اتهام طالبات حق اللجوء بالكذب أو بالمبالغة في وصف حالتهن للحصول على حق الإقامة في بلد غربي. وهذا صحيح في بعض الحالات ولكن ليس في معظمها. ونستطيع أن

(1) انظر مثلاً: مؤلفات الدكتورة بدرية العوضي، وخاصة «المرأة والقانون: الواقع والطموح» (الكويت 1990)، أنظر كذلك مؤلف نظيرة زين الدين، «السفور والحجاب» (بيروت، 1928).

ندَّعي أنّ مشاكلهن تمثل حالات نادرة. ولكن الواقع هو أن أنماط الوقائع في حالات طلب اللجوء التي بحثتها لا تختلف عن الشكاوى التي همست بها في أذني على مر السنين نساء تعيسات يشعرن بأنهن مستضعفات ومضطهدات في حياتهن الخاصة ولا يستطعن التخلص من قيودهن. وما فعلته النساء اللاتي طلبن اللجوء ببساطة هو أنهن تقدمن خطوةً عما يتقبَّله كثير من النساء المسلمات الأخريات أو عما يستطعن ضميرياً القيام به للحصول على حقوقهن.

ومن الردود الشائعة على اتهامات طالبات اللجوء، تذكيرهن والمتعاطفين معهن بارتفاع معدلات الاغتصاب والعنف العائلي وحالات الطلاق في الغرب. ويتساءل المرء عندئذ عن دوافع النسويين الغربيين وأنصار حقوق الإنسان الذين يفضلون التركيز على مشاكل النساء المسلمات في حين أنهم يواجهون مشاكل أكثر إلحاحاً في بلدانهم. إلا أن هذا الرد لا يتناول القضايا الحقيقية. ذلك أن هدف المسلمين لا ينبغي أن يقتصر على بلوغ مستوى العدالة الاجتماعية في البلدان الغربية، بل ينبغي أن يتجاوزه لتحقيق مستويات العدل التي يرد ذكرها في القرآن؛ ومن أهمها، لأغراض هذه المناقشة، ما جاء في هذه الآية القرآنية: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكُن إليها[1]﴾.

واليوم بلغت مسألة حقوق المرأة المسلمة أعلى المحافل الدولية وكانت موضع نقاش محتدم خلال المؤتمر العالمي الرابع للمرأة الذي انعقد في بيجينغ. وتنبع الطبيعة الملحة لهذه المسألة من وجود أحكام تتعارض مع الشريعة الإسلامية في الاتفاقيات والمعاهدات والإعلانات وغيرها من الصكوك القانونية (سواء في شكلها النهائي أو في شكل مشروع قانون) الصادرة عن الأمم المتحدة والمتعلقة بمركز المرأة. والمشكلة الأولى في هذه الصكوك القانونية هي أنها حررت دون مساهمة كافية من قبل البلدان غير الغربية. والمشكلة الثانية هي أن الأطراف التي قامت بتحرير هذه الصكوك هي نفسها التي تقوم بتأويلها، متجاهلةً مرةً أخرى آراء جزء كبير من سكان العالم. وفي

---

(1) سورة الأعراف، الآية 189.

بعض الأحيان يضفي هؤلاء المؤوّلون على هذه الوثائق معاني تعتبر غير مقبولة، بل وأحياناً غير دستورية في بلدانهم. وكل هذه الحقائق توفر ما يكفي من الأسباب للتشكيك في شرعية تلك الصكوك الدولية كما يجري تأويلها حالياً.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي إهمال مسألة حقوق المرأة بسبب الافتقار لعملية ديمقراطية دولية، كما لا ينبغي تناولها باستخفاف أو على نحو يهدف إلى استرضاء الآخرين. وتستمد هذه المسألة أهميتها من القرآن والحديث وتنبع طبيعتها الملحة من الموقف العالمي الجديد الذي بدأ ينظر إلى حقوق المرأة بصورة جدية. وهذا أقل ما يجب أن تفعله البلدان الإسلامية التي فَرَض عليها القرآن هذا الموقف منذ القدم. كما أن واجب المرأة المسلمة أن تطالب حكومتها بذلك. فحيث أن المناخ الدولي فيما يتعلق بحقوق المرأة هو الآن في صالحها ينبغي لها أن تستفيد من ذلك بصورةٍ بنَّاءة.

وسأقوم في هذه الورقة بمناقشة ثلاث مسائل رئيسية لها علاقة بالنساء الخاضعات لقوانين الأحوال الشخصية في البلدان الإسلامية التالية: تونس والجزائر والمغرب ومصر والجمهورية العربية السورية والأردن. وسأشير إلى أهمية هذه المسائل وتفرعاتها ومنشئها والافتراضات المثيرة للجدل التي تقوم عليها. وفي أثناء ذلك سأقيِّم بإيجاز بعض الحجج الفقهية المستخدمة في دعمها. والأهم من ذلك، سأفحص الحجج التي تحاول إسناد تلك الافتراضات إلى القرآن نفسه. ونظراً لضيق الحيز لن أستطيع إجراء بحث مفصل. وعلاوة على ذلك لن يسعَني بحث الأحاديث النبوية المتصلة بالموضوع. وبالتالي فإن الغرض من هذا الجزء من دراستي محدود وهو توضيح الطرق التي يمكن بها إبطال تلك الحجج الفقهية التقليدية وإيجاد حجج وجيهة أخرى مبنية هي أيضاً على التراث الفقهي التقليدي ولكنها أكثر حفاظاً على حقوق المرأة.

وبالمناسبة، من المهم التنويه إلى أن كلاً من قوانين الأحوال الشخصية التي سنناقشها في هذه الدراسة لا ينطبق إلا على المسلمين. إذ إن غير المسلمين يخضعون لقوانينهم الدينية الخاصة بهم. ولذا فإن المشاكل التي تفرزها هذه

القوانين تتصل أساساً بالمرأة المسلمة. ومع ذلك فإن هذه المشاكل تساعد على خلق مناخ عام في الدولة المسلمة ككل ينطوي على نظرة متعالية نحو المرأة.

أ ـ ثلاث قضايا رئيسية في قوانين الأحوال الشخصية

1 ـ **حق المرأة في المباشرة بعقد زواجها بنفسها**: هذه المسألة موضع خلاف بالنسبة لجميع قوانين الأحوال الشخصية ما عدا القانون التونسي.

فالقانون المغربي ينص صراحةً على أن تفوض المرأة لوليِّها أن يعقد عليها[1]. وبغير هذا التفويض، لا يسمح القانون بعقد الزواج إلا للرشيدة التي لا أب لها[2].

وينص القانون الجزائري على أن وليَّ المرأة هو الذي يتولى إنشاء عقد الزواج[3]. كما يمنح القانون الأب حق منع ابنته البكر من الزواج إذا رأى أن ذلك في مصلحتها[4]. ولكنه لا يمنحه الحق في إرغامها على زواج من غير

---

(1) «الظهير الشريف»، رقم 157343، لعام 1957، بصيغته المعدلة بـ «الظهير الشريف»، رقم 193347، لعام 1993، (والمشار إليه فيما يلي بـ «القانون المغربي»)، المادة 2، من الفقرة 12، من الباب 3، من الكتاب 1، (بصيغته المعدلة في عام 1993)، وتتضمن المادة 4، استثناءً يسمح للرشيدة التي لا أب لها أن تعقد على نفسها.

(2) المرجع نفسه، المادة 1.

(3) القانون رقم 84 لعام 1984، (والذي سيشار إليه فيما يلي بـ «القانون الجزائري»)، المادتان 9 و11، من الفصل 1، الباب 1، الكتاب 1.

(4) المرجع نفسه، المادة 12، ويلاحظ أنه في حين أن الأنثى «البكر» تعني التي «لم تفقد بكارتها»، فقد أعلمت بأن محكمة إسلامية فسرت هذه الكلمة، على الأقل في مناسبة واحدة، بأنها تعني «التي لم يسبق لها أن تزوجت». ولم أطلع على رأي المحكمة هذا ولكن ربما تكون المحكمة اعتمدت على تفكير شبيه لما أورده النووي في «صحيح مسلم بشرح النووي» (بيروت، دار إحياء التراث العربي، التاريخ غير وارد)، الجزء 9، ص 203، أو على أن الذكر «البكر» هو الذي لم يسبق له أن تزوج. الزحيلي، «أصول الفقه الإسلامي»، (دمشق، دار الفكر، 1986)، الجزء 4، ص 89.

رضاها[1].

ولا يتطرق القانون المصري إلى هذه المسألة بشكل صريح ولكنها، كما سنرى فيما بعد، موجودة في القانون المصري من خلال استعمال مبدأ اللجوء إلى الدليل الشرعي.

وينص القانون السوري على أنه إذا ما رغبت الكبيرة التي أتمت السابعة عشرة في الزواج، وجب على القاضي أن يستطلع رأي وليها. فإذا لم يعترض الولي على ذلك في غضون فترة محددة أو كان اعتراضه غير جدير بالاعتبار، أَذِن القاضي بالزواج بشرط وجود الكفاءة[2]. ومفهوم «الكفاءة» مصطلح فقهي سنناقشه فيما بعد. ويوجد أيضاً بند آخر ينص على أنه إذا زوجت الكبيرة نفسها دون موافقة وليها، جاز لهذا الأخير أن يطلب من القاضي فسخ الزواج إذا كان الزواج غير كفء، ما لم تحمل الزوجة[3].

ويحتوي القانون الأردني على حكم مشابه للقانون السوري حول من بلغت الثامنة عشرة من عمرها وزوجت نفسها دون موافقة وليها[4]. ولكنه يجيز للثيب التي يتجاوز عمرها 18 سنة أن تزوج نفسها بغير إذن وليها[5]. ويُستنتج من ذلك أن القانون الأردني ما يزال يستوجب موافقة الولي بالنسبة للبكر البالغة.

2 ـ **الطاعة**: كل من القوانين الستة التي يجري بحثها هنا يفرض على المرأة واجب الطاعة بشكل أو بآخر. وهذا الواجب بالغ الأهمية بالنسبة إلى هذه القوانين.

(1) القانون الجزائري، المادة 13، الفصل 1، الباب 1، الكتاب 1.
(2) الأمر التشريعي رقم 59 لعام 1953، بصيغته المعدلة حسب القانون رقم 34، لعام 1975، (ويُشار إليه فيما يلي بـ «القانون السوري»)، المادة 30، من الفصل 2، من الباب 2، من الكتاب 1.
(3) المرجع نفسه، المادتان 27 و30، من الفصل 4، من الباب 2، من الكتاب 1.
(4) القانون المؤقت، رقم 61، لعام 1976، (ويشار إليه فيما يلي بـ «القانون الأردني»)، المادة 22، من الفصل 4.
(5) المرجع نفسه، المادة 13، من الفصل 2.

فالقانون التونسي الذي ينتقده الكثيرون على أنه متطور أكثر من اللازم، ينص صراحة على هذا الواجب: «على الزوجة أن ترعى زوجها باعتباره رئيس العائلة وتطيعه فيما يأمرها به في هذه الحقوق[1]». ومن جهة أخرى، يجب على الزوج أن «يعامل زوجته بالمعروف ويحسن عشرتها ويتجنب إلحاق الضرر بها وأن ينفق عليها وعلى أولاده منها على قدر حاله وحالها في عامة الشؤون المشمولة في حقيقة النفقة. والزوجة تساهم في الإنفاق على العائلة إن كان لها مال[2]».

وقد أثنى صلاح الدين بالي، وزير العدل التونسي آنذاك، على تطور القانون التونسي، قائلاً إنه يجعل «كلاً من الزوجين سيداً في بيته محترماً ومطاعاً لا يحكمه إلا العطف المتبادل والكرامة المصانة...[3]». وليس واضحاً كيف توصل السيد بالي إلى هذا الاستنتاج مع أن القانون ينص على أن الطاعة هي واجب الزوجة وحدها.

وينص القانون المغربي على أن حقوق الزوج على زوجته تشمل طاعة الزوجة له بالمعروف[4]. أما حقوق الزوجة فهي لا تتضمن مثل هذا الشرط، ولكنها تشمل الحق في أن تزور أهلها وتستقبلهم بالمعروف[5]. وستصبح أهمية ذلك واضحةً عندما ندخل في تفاصيل مفهوم الطاعة.

ويتطلب القانون الجزائري من الزوجة «طاعة الزوج ومراعاته باعتباره رئيس العائلة[6]». ويتضمن هو أيضاً بنداً يسمح لها بأن تزور أهلها وتستضيفهم، ولكن هذا

(1) مرسوم مؤرخ في 13 آب/أغسطس، 1956، بصيغته المعدلة، (ويشار إليه فيما يلي بـ «القانون التونسي»)، الفصل 23، من الكتاب 1.

(2) المرجع نفسه.

(3) «حماية المرأة في مجلة الأحوال الشخصية»، القضاء والتشريع، السنة 14، ص 14، عدد خاص، (وزارة العدل التونسية، تموز/يوليو 1975).

(4) القانون المغربي، الفقرة 2، من الفصل 36، الباب 6، من الكتاب الأول.

(5) المرجع نفسه، الفقرة 3، من الفصل 35.

(6) القانون الجزائري، الفقرة 1، من المادة 39، الفصل 4، من الباب 1، الكتاب الأول.

البند أضيق نطاقاً من البند المغربي إذ إنه يقصر هذا السماح على المحارم من أهلها[1].

أما القانون المصري فهو لا يتضمن حكماً صريحاً ينص على الطاعة، ولكنه يفترض هذه الطاعة وينص على أنه يجوز للزوج، إذا امتنعت الزوجة عن طاعته، أن يتوقف عن الإنفاق عليها اعتباراً من تاريخ الامتناع[2]. كما ينص على أن الزوجة قد تخسر حقها في النفقة إذا ما خرجت من بيت الزوجية بغير إذن زوجها[3]. غير أن القانون يستثني من ذلك بعض حالات خروج الزوجة من بيتها ومنها الخروج «للعمل المشروع[4]»، بشرط ألا تسيء الزوجة استخدام هذا الحق المشروط وإلا حق لزوجها أن يطلب منها ترك العمل خارج البيت حفاظاً على مصلحة الأسرة[5].

وبمقتضى القانون السوري، يجوز للزوج أن يقطع النفقة عن زوجته إذا كانت تعمل خارج البيت (نهاراً) دون موافقته[6]. وعلاوةً على ذلك، يعرِّف القانون السوري مفهوم «الناشز» بشكل يشمل المرأة التي تترك بيت الزوجية بلا مسوغ شرعي[7]. ويترتب على النشوز فقدان الزوجة لنفقة زوجها خلال

(1) المرجع نفسه، المادة 38.

(2) القانون المصري، المادة (11 مكرراً)، من المادة الأولى.

(3) المرجع نفسه، المادة (1)، من المادة الثانية.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه.

(6) القانون السوري، المادة 73، الباب 4، الفصل 3.

(7) المرجع نفسه، المادة 75، لمبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي (أي إلى التراث الفقهي غير المتناقض مع قوانين الأحوال الشخصية للبلد لتكميلها وتوضيحها) تأثير بالغ لدرجة أنه طالما أن القانون لم ينسخ بوضوح حكماً تقليدياً (سابقة أو قانوناً) فإن الحكم يبقى نافذاً. وبالرغم من التعريف الضيق الذي يضعه القانون للنشوز في هذه الحالة، يبدو أن بعض القضاة على الأقل اعتبروا هذا التقييد متماشياً مع التعريف التقليدي الأوسع للكلمة، وتبعاً لذلك، ورد في حكم أصدرته محكمة استئناف سورية عام 1965، في شرح معنى النشوز أن المرأة =

مدة النشوز[1].

ويتضمن القانون الأردني نفس التعريف الأساسي للناشز الوارد في القانون السوري، ولكنه يضيق نطاق هذا التعريف باعتباره إيذاء الزوج لها بالضرب أو سوء المعاشرة من المسوغات الشرعية لخروجها من بيت الزوجية[2]. غير أن بنداً آخر ينص على أنه لا نفقة للزوجة التي تعمل خارج البيت بدون موافقة زوجها[3]. ويجيز القانون للزوج قطع النفقة عن زوجته الناشز[4].

3 ـ **حق الزوجة في طلب الطلاق**: هنا أيضاً يحل القانون التونسي هذه المسألة بإجازة الطلاق المطلوب باتفاق الطرفين أو بأمر قضائي يصدر بناء على طلب أي منهما[5].

ويعطي القانون المغربي حق الطلاق للزوج أو وكيله أو للقاضي. ولا تملك الزوجة هذا الحق إلا إذا كانت تفاوضت بشأنه في عقد الزواج (عن طريق وليها). وإلا، فيجوز لها أن تلتمس أمراً قضائياً بالطلاق لعدد محدود من الأسباب كامتناع الزوج عن الإنفاق عليها بدون مبرر أو إن كان به عيب مستحكم كالجنون[6]. كما يجوز للزوجة أن تحصل على الطلاق من خلال الخُلع (وهو نوعٌ من الطلاق

= المريضة التي يمكن نقلها إلى بيت زوجها، ولو على نقالة، تعتبر ناشزاً إذا رفضت الذهاب إليه، وبالتالي لا حق لها في النفقة. ابراهيم فوزي، «أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام»، (بيروت، دار الكلمة، 1983)، ص 112. وقد كان للنشوز، تقليدياً، تعريف واسع، فأصل الكلمة هو الارتفاع. ولذلك، يرى البعض أن مجرد تقطيب الزوجة حاجبيها يمكن أن يعتبر نشوزاً. أنظر مثلاً: أبو جعفر الطبري، «تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن»، (مصر، دار المعارف، تاريخ النشر غير وارد)، الجزء 5، ص 62، الذي يشرح فيه أن المرأة تكون ناشزاً إذا تعالت على زوجها، أو إذا أبغضته أو استخفت بحقه أو لم تطع أمره، أنظر أيضاً: ابن قدامة، ص 162 ـ 163.

(1) القانون السوري، المادة 74.

(2) المرجع نفسه.

(3) القانون الأردني، المادة 73، الفصل 3، (بصيغتها المعدلة).

(4) المرجع نفسه.

(5) القانون التونسي، الكتاب 2، البندان 2 و3 من المادة 31.

(6) القانون المغربي، الكتاب الثاني، الفصلان 53 و54 من الباب 2.

سنناقشه فيما بعد)[1]. وفي هذه الحالة تكون موافقة الزوج لازمة[2].

وينص القانون الجزائري على أن الطلاق رهن بإرادة الزوج أو بتراضي الطرفين[3]. ومع ذلك يحق للزوجة أن تحصل على الطلاق من خلال الخُلع أو التماس أمر قضائي في حالات محدودة مثل الحالات الواردة في القانون المغربي[4]. إلا أن القانون يضيف أنه إذا أبدى أي من الطرفين نشوزاً، جاز للقاضي الأمر بالطلاق[5]. ولا يحدد القانون الجزائري مفهوم النشوز، غير أن تعريفه بالنسبة للرجل يختلف عادة في كتب الفقه[6]. وذلك ذو مغزى نظراً لمبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي المشار إليه أعلاه.

والقانون المصري مشابه جداً للقانونين المغربي والجزائري حول هذه المسألة ولكنه غير صريح بنفس الدرجة. فالخُلع مثلاً مقبول بمقتضاه، ولكنه غير مذكور بالتحديد[7].

ويمنح القانون السوري الزوج الأهلية الكاملة للطلاق عندما يبلغ 18 عاماً من العمر. ويمكن للقاضي أيضاً أن يأذن بالطلاقِ إذا كان الزوج دون 18 عاماً من العمر إذا وجدت المصلحة في ذلك[8]. ويجوز للزوج أن يفوض حقه في الطلاق

---

(1) المرجع نفسه، الفصلان 61 و65 من الباب 3.

(2) المرجع نفسه، الفصل 61.

(3) القانون الجزائري، الباب 1، من الكتاب الأول، المادة 48، من الفصل الأول.

(4) المرجع نفسه، المادتان 53 و54، من الفصل 1.

(5) المرجع نفسه، المادة 55.

(6) أنظر الطبري، «جامع البيان عن تأويل أو القرآن»، (مصر، مصطفى البابي الحلبي، 1954)، الجزء 5، ص 305. بالنسبة للرجل، يعني النشوز استعلاء بنفسه عنها إلى غيرها إما ببغضه وإما لكراهه بعض الأشياء بها، إلخ.

(7) القانون المصري، البنود 6 ـ 14، من المادة 2. بالرغم من أن الخلع غير مذكور صراحة كشكل مقبول شرعياً للطلاق، فهو موجود بمقتضى مبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي.

(8) القانون السوري، الكتاب الثاني، المادة 85، من الباب 1، ولا يحدد القانون السوري ما هي المصالح التي يجوز للقاضي أن يأخذها في الاعتبار.

لزوجته[1]. وللزوجة الحق في طلب الطلاق عن طريق المخالعة التي تستوجب موافقة الزوج[2].

ويمنح القانون الأردني هو أيضاً الحق الأولي في الطلاق للزوج[3]. ولكن يجوز للزوجة أن تطلب من القاضي التفريق بينها وبين زوجها في بعض الحالات، مثل عدم الإنفاق أو وجود بعض العيوب لدى الزوج أو للغيبة أو الضرر[4]. وإلا كان للزوجة الحق في طلب الطلاق إذا فوَّضها الزوج بتطليق نفسها وذلك بمستند خطي[5]. كما أن لها الحق في الخلع، رهناً بموافقة الزوج[6].

وتوجد في هذه القوانين قضايا هامة أخرى يجب مناقشتها مثل حق الزوج في إرغام الزوجة على الجماع متى رغب في ذلك حالما يدفع مهرها، وحقه في عدم الإنفاق عليها إذا رفضت إقامة علاقات زوجية معه، وحقه في تعدُّد الزوجات، وحقوق الزوجة المتصلة بالرضاع والحضانة وغيرها من القضايا الأخرى التي لا أستطيع بحثها في هذا البحث الموجز[7].

ب ـ مبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي والفقه الإسلامي

1 ـ **ملاحظات عامة**: يقوم قانون الأسرة في البلدان الإسلامية أساساً على الفقه الإسلامي وغالبه من إنتاج فقهاء القرون الوسطى. ويستند هذا الفقه إلى

---

(1) المرجع نفسه، الفقرة الثانية، من المادة 87.

(2) المرجع نفسه، المواد 95 ـ 103 و105 ـ 115، الفصل الحادي عشر، وخصوصاً المادتان 95 و96.

(3) القانون الأردني، المادة 83، من الفصل 10.

(4) المرجع نفسه، المواد 113 ـ 133، من الفصل 12.

(5) المرجع نفسه، المادة 87، من الفصل 10.

(6) المرجع نفسه، المادتان 102 و103، من الفصل 11.

(7) انظر مثلاً: القانون المغربي، الجزء 21، من الباب 4، والجزء 30، من الباب 5؛ والقانون الجزائري، البند 3، من المادة 37، من الفصل 4، من الكتاب 1، والقانون السوري، الباب 2، من الكتاب 3.

عنصرين اثنين أحدهما ديني والآخر ثقافي. وقد أدى العنصر الثقافي إلى تغلغل بعض الافتراضات الاجتماعية والسياسية الهامة السائدة في ذلك الوقت في صلب الاجتهاد حتى أصبحت متأصلة في الفقه الإسلامي لدرجة أن أساسها غير الديني نُسي في كثير من الأحيان. وأوجدت هذه الافتراضات آنذاك نمطاً شائعاً من العلاقات بين أفراد الأسرة وبين الفرد والدولة أفضل ما يُقال فيه اليوم أنه استبدادي/أبوي. ولم يضر هذا النمط بالمرأة فحسب، وإنما ألحق أيضاً ضرراً بالغاً بالمجتمع ككل.

ومن خلال غرس مفهوم نظام هرمي صارم للسلطة في مجتمع تعرَّض بشكل متواصل لحروب قبلية وغيرها، أستعيض في النهاية عن الخلافة بالمُلك وعن البيعة بالاستخلاف الوراثي وحال النظام الأبوي دون تطور المبادىء القرآنية الديمقراطية التي تحكم المجتمع تطوراً كاملاً. وتتراوح هذه المبادىء من مبدأ الشورى الذي يشكل أساس العلاقات السياسية الإسلامية، إلى المبدأ الأساسي للعلاقات الاجتماعية، وهو مبدأ تساوي جميع البشر أمام الله.

وتجدر الإشارة إلى أن ظهور النظام الأبوي في العالم الإسلامي لم يكن حدثاً معزولاً. فالواقع أن النظام الأبوي العربي في البلدان الإسلامية تأثر كثيراً في تطوره بالإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية المجاورتين. وبعبارة أخرى، فقد كانت تلك الفترة فترة ازدهرت فيها النظم الأبوية إذ كان العالم بأسره خاضعاً لاستبداد تلك النظم. واحتاج العالم إلى قرون عديدة للتخلص من قبضتها. وأخيراً يعيش المسلمون اليوم في عالم يمكن لمبادىء الإسلام الأساسية أن تزدهر فيه ازدهاراً كاملاً. ويجب علينا الآن التجاوب مع هذه الفرصة التاريخية.

وقد حاول قانون الأسرة القائم على السلطة الأبوية أن يجعل المرأة في المجتمع مجرد كائنة غير نشطة وغير ناضجة وعالة على غيرها لا تتمتع بحقوق المواطنة التامَّة في الدولة ولا هي قادرة على التحكم في مصيرها. ولدى مقارنة هذا المركز مع مركز المرأة المسلمة في عهد النبي

نلاحظ أن الفرق شاسع. ذلك أن المرأة المسلمة في صدر الإسلام كانت تشارك مشاركة نشطة في جميع جوانب حياة المجتمع المسلم الناشىء. وكان من بين نساء المسلمين صاحبات نشطة في جميع جوانب حياة المجتمع المسلم الناشىء. وكان من بين نساء المسلمين صاحبات أعمال وشاعرات وفقيهات ومراجع دينية وحتى محاربات[1]. ومع ذلك فلا يكفي السعي لإثبات تأثير الإسلام المحرر للمرأة بالإشارة إلى هذه الأمثلة التاريخية القديمة وحدها، بل ينبغي أيضاً التصدي لكل ما اعتُمِد من الفقه الأبوي والممارسة الاستبدادية منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا وتفنيده تفنيداً فقهياً صحيحاً.

وعند هذه النقطة تثور مشكلة تتلخص في أنه لكي تستطيع المرأة إجراء بحث نقدي للفقه الإسلامي الأبوي ضمن إطار التقاليد والمعتقدات المتوارثة، يجب عليها أن تكون مطلعة على أصول الفقه. ولكن الوفاء بهذا الشرط أمر صعب لأن النظم الأبوية أبعدت المرأة عن ميدان الفقه الإسلامي على مر القرون بالرغم من مشاركتها ومساهمتها فيه في صدر الإسلام. ولا يشكل هذا الحدث سوى جانب واحد من التشويهات المربكة التي حدثت في المجتمعات الإسلامية. واتجاه بعض المؤسسات الدينية في الآونة الأخيرة إلى قبول النساء في نظامها التعليمي جدير بالثناء ولكنه غير كاف في هذه المرحلة. والآن سأقدم وصفاً موجزاً للكيفية التي تمت بها تلك التشويهات.

كما ذكرنا سابقاً، فإن القرآن هو أساس الشريعة الإسلامية، غير أنه يمكن الرجوع إلى السنة (أقوال وأفعال النبي ﷺ) كمصدر ثانوي (بالنسبة للقرآن) للتوضيح

(1) قارن بوجهة نظر وداد سكاكيني، «إنصاف المرأة»، (دمشق، دار ثابت للنشر، 1950). أنظر أيضاً: الطبري، «تاريخ الأمم والملوك»، (بيروت، دار القاموس الحديث، 1968)، الجزء 11، ص ص 85 ـ 86؛ عبد الحليم أبو شقة، «تحرير المرأة في عصر الرسالة»، (الكويت، دار القلم، 1990)، الجزء 1، ص ص 169 ـ 270؛ وعمر كحالة، «أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام»، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1959)، 5 مجلدات.

والتقنين. وفي المسائل التي لا يتوفر فيها توجيه صريح من القرآن أو السنة، يمكن الاستعانة بالاجتهاد (علم التأويل والتقنين). وبموجب مبادىء الاجتهاد الثابتة، يجوز للمجتهد، عند عدم تطرق القرآن أو السنة لمسألة ما، أن يضيف لأحكام الشريعة أحكاماً مستمدة من عرف البلد تتعلق بتلك المسألة طالما أن هذه الأحكام لا تتعارض مع الشريعة[1]. وكما هو متوقع، فإن الفقهاء من مجتمعات مختلفة، وحتى من نفس المجتمع، اختلفوا في اجتهادهم.

وكان الفقهاء الأوائل يتقبلون هذه الاختلافات بينهم لأنها تضفي على الشريعة درجة المرونة اللازمة لدين أُنزل لجميع العصور والشعوب والمجتمعات[2]. وهكذا ظهرت المئات من مدارس الاجتهاد، كلٌّ منها يلائم مجتمعه وثقافة ذلك المجتمع وتقاليده وعاداته[3]. ونظراً لأن جميع هذه المجتمعات المحلية القديمة اعتمدت قيماً أبوية بشكل أو بآخر، فقد تأثر الاجتهاد بها ومن ثم أصبح يعكسها. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ المجتمعات التي جاءت فيما بعد لم تكن تحبِّذ (على عكس النبي ﷺ) مشاركة المرأة في الحياة العامة فأصبح الاجتهاد تدريجياً حكراً على الذكور. وفي النهاية أصبح الاجتهاد بل وفي الواقع القضاء ككل، ميدان الرجال بشكل خاص. وهكذا تم بالفعل إخماد صوت المرأة في هذا المجال.

وفي الوقت نفسه لم تكن السلطات السياسية الأبوية راضيةً عن حرية الاجتهاد التي شجعها الفقهاء حتى وإن لم تكن تلك الحرية تمنح إلا للذكور خاصة.

---

(1) انظر مثلاً: صبحي محمصاني، «الأوضاع التشريعية في الدول العربية»، (بيروت، دار العلم للملايين، 1980)، ص 93 ـ 94.

(2) لقد بحثت أهمية هذا النهج بالنسبة لتطور الفقه الإسلامي في دراستي المعنونة: «الدستورية الإسلامية ومفهوم الديمقراطية»، «Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy», 24 Case W. Res J. Intl L. 1 (1992)؛ أنظر المحمصاني، ص ص 479 ـ 481؛ والزحيلي، الجزء 2، ص 116 ـ 118.

(3) انظر أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (القاهرة، دار مصطفى البابي الحلبي للنشر، 1939)، الجزء الأول، ص 23، حول تسامح المجتهدين الأوائل إزاء الاختلاف في الرأي.

ولأسباب بديهية، فضلت تلك السلطات أن يخدم الاجتهاد أغراضها السياسية الضيقة. وبالتالي، قيدت تدريجياً حرية الاجتهاد بطرق مختلفة. ونتيجةً لذلك فقد أُخضع أحياناً العديد من المجتهدين الموقرين والمستقلين فكرياً لمعاملة مهينة على أيدي بعض السلطات السياسية، بل وحتى للتعذيب، بسبب ممارستهم حقهم في التفكير والتعبير الذي منحهم إياه الله[1]. وبعد قرون من محاولات احتواء حرية التعبير والتفكير لدى المجتهدين، لم تبق اليوم سوى خمسة مذاهب فقهية رئيسية (هي أيضاً عانت عبر القرون من استبداد السلطة السياسية) وهي المذهب الحنفي والمذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي والمذهب الجعفري. وقد اعتمد كل بلد إسلامي رسمياً أحد هذه المذاهب كأساس لقوانين الأسرة لديه. وهكذا اعتمد كل من الجمهورية العربية السورية ومصر والأردن المذهب الحنفي في حين اعتمد كل من المغرب وتونس والجزائر المذهب المالكي. وعليه، فإن هذه الورقة ستركز على هذين المذهبين.

2 ـ مبادىء أساسية

تتفق المذاهب المذكورة أعلاه عموماً، بالرغم من اختلافها في الرأي، على أن القوانين الإسلامية: (1) تختلف باختلاف الأماكن والأزمان والظروف[2]؛ و(2) يجب أن تتجنب إلحاق الضرر (لا ضرر ولا ضرار)[3]؛ و(3) يجوز إبطالها إذا كانت

---

(1) انظر بحث الغزالي لهذا الموضوع، المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص ص 33 و48، ويجب الإشارة هنا إلى أن بعض الحكام شجعوا بعض المذاهب.

(2) أنظر مثلاً: وهبه الزحيلي، ص ص 1116 ـ 1118. وانظر أيضاً: صبحي محمصاني، «فلسفة التشريع في الإسلام»، (بيروت، دار العلم للملايين، 1961)، ص 201؛ أنظر أيضاً: يوسف العالم، «المقاصد العامة»، (هرندن، فرجينيا، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1981)، ص 44 ـ 45، (استشهاد بأقوال ابن القيم حول حدود هذا المبدأ)، وهناك مبدأ مشتق يجيز تغيير القانون كلما تغيرت العادات المتصلة به.

(3) محمصاني، ص 480، العالم، ص 88 ـ 89. ويتصل بهذا المبدأ مبدأ اختيار أخف الضررين.

تستند إلى علّة ثم زالت العلة التي دار عليها الحكم[1]؛ و(4) يجب أن تخدم الصالح العام[2]. غير أن القضاة، وكلهم من الذكور، إتجهوا للأسف إلى تعريف مفاهيم مثل «الضرر» و«الصالح العام» وتحليل مفاهيم مثل العلّة والظرفية بعبارات لا تعكس وجهة نظر رجالية بحتة فحسب، بل تنم أيضاً في كثير من الأحيان عن وجهة نظر السلطات السياسية.

ومن الهام ملاحظة بعض الاختلافات بين الفقه التقليدي والقوانين الحديثة. وكما ذُكر سابقاً فقد وجد العديد من المذاهب الفكرية. ولا شك في أن بعض المواقف التي عبَّرت عنها بعض هذه المذاهب كانت خاطئة. ولكن طالما أن الاجتهاد تم بصورة جدية وبنيَّة حسنة فإنه لم يكن على المجتهد أن يخشى عقاب الله[3]. إذ إن النبي ﷺ قال، في حديث مشهور، أنه إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر (وذلك لسعيه للتوصل إلى الجواب الصحيح)[4]. واختار الأفراد المسلمون الذين لم يكونوا من المجتهدين المذهب الفقهي الذي أقنعهم أكثر من غيره واتبعوا توجيهاته. وفي هذا كله، ضمن الإسلام لكل فرد حرية الاختيار في مثل هذه الأمور لأن كل شخص سيُسأل عن اختياراته يوم القيامة. ومع ازدياد قوة الدولة انتزعت هذه الاختيارات تدريجياً من الفرد.

وفي النهاية، انتزعت الدولة الحديثة من الفرد حرية الاختيار هذه بصورة كاملة من خلال اختيارها لأحد المذاهب ليكون أساس قانون البلاد. ومنع هذا

(1) العالم، ص ص 123 ـ 125، أنظر أيضاً محمصاني، ص 479، وبخصوص هذا المبدأ، يروى أن الخليفة عمر توقف عن إعطاء فئة المؤلفة قلوبهم حصتهم من الصدقة بالرغم من أمر صريح في القرآن بإخراج الصدقة لأنه اعتبر أن العلة أو السبب الذي أوجب ذلك الأمر قد زال. وقد حذا العديد من الفقهاء حذو الخليفة عمر.

(2) محمصاني، ص 480، أنظر أيضاً الزحيلي، ص ص 1017 ـ 1029، والعالم، ص 124 ـ 125.

(3) الزحيلي، الجزء الثاني، ص ص 1043 ـ 1051 و1066 و1092 ـ 1093.

(4) الزحيلي، ص 1039.

الاختيار الأفراد من ممارسة الإسلام وفق فهمهم واجتهادهم[1].

وزاد هذه الحالة غموضاً مبدأ التخيُّر الذي استعمله القانونيون المحدثون في صياغة قوانين بلادهم وهو مبدأ مفيد ولكنه استُخدم من قبل هؤلاء القانونيين لتبرير النظم الأبوية الحديثة على نطاق واسع. ووفقاً لهذا المبدأ يجوز للفقيه، لدى وضعه لقانون في بلد معيَّن يتبع مذهباً معيَّناً، أن يتخلى عن فقه ذلك المذهب حول موضوع معيَّن وأن يعتمد على وجهة نظر مغايرة إذا رأى أنها أفضل لسبب أو لآخر. وهذا النهج مقبول في ضوء حرية الاجتهاد وسنَّة النبي باختيار أسهل الحلال[2]، واستعداد الفقه التقليدي للتكيُّف مع جميع العوامل الثقافية والزمنية وغيرها من العوامل الظرفية طالما أن ذلك التكيُّف لا يتعارض مع القرآن. وإضافة إلى ذلك، تبنَّى هؤلاء القانونيون مبدأ مهماً آخر هو مبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي. وهذا المبدأ يسمح لهم إن لم يتطرق قانون دولتهم لمسألة تتعلق بأحكام الأسرة أن يسدُّوا هذا الفراغ بالرجوع إلى فقه المذهب الذي يتبعه البلد (ما لم يتعارض هذا الفقه مع بقية قانون البلد).

وكما سنرى في هذه الورقة، فإن مبدأ التخيُّر استُخدم ولا يزال يُستخدم إلى يومنا هذا في إقحام الاجتهادات الأكثر تأثراً بالفكر الأبوي في الفقه الإسلامي. وهذا الاتجاه المؤسف موجود بتصاعد حتى في مشروع القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية الذي تقوم بلدان عربية مختلفة حالياً بالنظر في إمكانية اعتماده كخطوة أخرى نحو التحديث[3].

---

(1) أنظر حول هذه النقطة البحث المثير للتفكير لتوفيق الشاوي، «فقه الشورى»، (المنصورة، مصر، دار الوفاء)، 1992، ص ص 268 ـ 270.

(2) محمصاني، ص 479، وهو يستخدم هذا الحديث ومواد أخرى بما في ذلك آية قرآنية، دعماً للنظرية التي تقول إن المسلم يجوز له أن يفعل حتى المحظور إذا اقتضت الضرورة ذلك.

(3) انظر بحث أحمد الخمليشي، التجديد أم التغلب على عقبات الطريق، «جديد الفكر الإسلامي»، (المملكة العربية السعودية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 1987)، ص 99 ـ 100.

3 ـ الإجراءات الأبوية وإنفاذها

وثمة موضوع آخر بالغ الأهمية يتعلق بنزاهة الإجراءات القانونية في المحاكم الشرعية واستعداد الدولة لتنفيذ الأحكام الصادرة لصالح المرأة. فحتى عندما يجيز القانون للقاضي التدخل لصالح المرأة، كما هو الشأن في حالات الطلاق القضائي، غالباً ما يتردد القاضي في القيام بذلك. وزيادةً على ذلك، فإن القضاة والسلطات الزمنية في مختلف البلدان الإسلامية ينحازون عادةً انحيازاً واضحاً لصالح الزوج في المسائل المتعلقة بحضانة الأطفال مثلاً. وبالفعل فإن حالةً واحدة على الأقل من حالات طلب اللجوء التي قمت بدراستها كانت ناتجةً عن عدم تنفيذ الإجراءات القانونية. وقد قالت لي كثيرات من النساء التعيسات اللاتي تحدثت إليهن على مر السنين أنهن لم يطلبن الطلاق أو لم يقدمن على الزواج ثانية حتى لا يفقدن حضانة أطفالهن. ولم يكن هذا الخوف نابعاً من اعتبارات قانونية وإنما من قدرة الرجال الواضحة باستمرار على جعل المحاكم تصدر أحكاماً لصالحهم وجعل الدولة تعمل لصالحهم في هذه المسائل.

ج ـ اجتهادات المذهبين المالكي والحنفي في المسائل الثلاث

نظراً لمبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي في القوانين التي يجري بحثها في هذه الورقة، من المهم التعرف على موقف المذهبين الحنفي والمالكي من المسائل الثلاث الآنفة الذكر. بيد أن ما تجدر ملاحظته هو أننا عندما نشير إلى «رأي الحنفية» أو «رأي المالكية»، فإننا نبسّط فقه هذين المذهبين إلى حدٍّ بعيد. ويتضمن كل مذهب اجتهاد العديد من الفقهاء الذين نهجوا كلهم نهج الفقيه الذي سمي المذهب باسمه والذين يمكن أن يكونوا قد اختلفوا في النهاية معه أو مع أتباعه الآخرين حول بعض المسائل. ومع ذلك، فمن المقبول في بحث هذه المسائل تعريف وجهة نظر المذهب حسب خط التفكير السائد فيه.

ومن غير المعقول التوقُّع بأن الكمية الهائلة من الآراء الفقهية التي أنتجها العمل المضني والدقيق على مر العصور لعمالقة مثل أبي حنيفة ومالك بن

أنس يمكن نقدها أو حتى استعراضها بصورة علمية مُرضية في ورقة قصيرة كهذه. وما من شك في أن هذين الفقيهين لم يكونا يحيطان علماً بموضوعهما فحسب، وإنما كانت لهما أيضاً قدرة جبارة على التفكير وكثير من التقوى والورع. ولذا فإن وصفهما بأنهما فقيهان أبويان لا يقصد منه الحطُّ من قدرهما وإنما الإشارة إلى أن هذين العالمين كانا على الرغم من عبقريتهما الفذة نتاج عصرهما. ويرتكز هذا الوصف إلى مبدأ أساسي في الاجتهاد سلَّم به الفقيهان كلاهما، وهو أن القوانين تتغير باختلاف الزمان والمكان والعرف. وعصرنا مختلف عن عصرهما وبعض ما كان صالحاً بالنسبة إليهما لم يعد كذلك بالنسبة إلينا. ولا ينبغي أن نُعاب بسبب اختلافنا معهما في الرأي حول مسائل فقهية أساسية طالما أننا كلنا ملتزمون بالقرآن ودارسون للحديث والفقه[1]. فكلنا مجتهدون وكل منا يجتهد بنية حسنة ويبذل كل جهده في ذلك. وإذا أخطأنا، فالله أعلم بالنيات وحسابنا عنده.

1 ـ حق المرأة في المباشرة بعقد زواجها بنفسها

إن العامل الأساسي الذي يؤثر في جميع المذاهب الفقهية حول هذه المسألة هو اشتراط وجود الولي. ويتفق الفقه الإسلامي التقليدي والقوانين المذكورة أعلاه عموماً في اشتراط الولي بالنسبة إلى البكر غير البالغة[2]. ولا يصح عقد زواجها دون الولي الذي يكون عادةً أباها[3]. وقد تم تاريخياً تبرير هذا الشرط على أساس أنه يجنب المرأة الاختلاط بالرجال للتفاوض بشأن عقد زواجها وإنشائه[4]. وبعبارة

(1) انظر، أبو زهرة لهذه النقطة في «الأحوال الشخصية»، (مصر: دار الفكر العربي، 1957)، ص 9. أنظر أيضاً: بحث الزحيلي، الجزء الثاني، ص ص 1085 ـ 1089.

(2) انظر: عبد الرحمن الجزيري، «كتاب الفقه على المذاهب الأربعة»، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)، الجزء الرابع، ص ص 46 ـ 51. أنظر أيضاً: محمد جواد مغنية، «الفقه على المذاهب الخمسة» (بيروت، دار العلم للملايين، 1979)، ص 321.

(3) المرجع نفسه، أنظر أيضاً: أبو زهرة، «المحاضرات»، ص 136، وابن قدامة، ص 346.

(4) انظر: مثلاً، الزحيلي، الجزء الثاني، ص 772.

أخرى، فإن هذا الشرط يرتكز جزئياً على عادة الفصل بين الجنسين. وقد بلغ الإعجاب بهذا التبرير إلى درجة أن الحنفية الذين يقلِّصون دور الولي، أبدوا تفضيلهم لأن تفوض المرأة حقها في إنشاء عقد زواجها لوليها[1].

ويتفق الفقهاء عموماً، باستثناء المالكية على أن زواج البكر لا يتم بدون موافقتها. (ولحسن الحظ، فإن التعديل الأخير الذي أدخل على القانون المغربي قد حاد عن رأي المالكية في هذا الموضوع)، ويتفق الفقهاء أيضاً (باستثناء بعض المالكية) على أنه ليس من الضروري إعلام البكر بأن صمتها يعني رضاها[2]. ولكن المذاهب تختلف، كما سنرى فيما بعد، فيما يتعلق بمدة وطبيعة ولاية الزواج.

واعتبر الفقهاء المسلمون اشتراط وجود الولي تعبيراً عن رغبتهم في حماية النساء المسلمات البريئات اللاتي يمكن أن يقعن ضحية الماكرين من الرجال. وهذا الاهتمام أمر معقول بالطبع، ولكنه لا يكون معقولاً من الناحية القانونية إلا إذا نظرنا إلى المرأة نظرة أبوية. فالمرأة العاقلة المستقلة والحصيفة لا تحتاج إلى حماية (مع أنه بإمكانها أن تطلب المشورة)؛ بينما المرأة العاطفية المتسرِّعة وغير المستقلة اقتصادياً تحتاج إلى ولي. وقد أقر بذلك أبو حنيفة حينما منح المرأة العاقلة حق تزويج نفسها، وقد لاحظ أنه بما أن الإسلام قد أجاز للمرأة التعاقد في الشؤون المالية دون تدخل أو وصاية من أي كان، فمن الأولى أن يكون باستطاعتها إنشاء عقد زواجها دون الحاجة إلى ولي[3]. والآن لندقق النظر في رأي الحنفية في هذا الموضوع.

أ ـ **رأي الحنفية**: وفقاً لهذا الرأي لا يكون للولي إلا صلاحية استشارية،

(1) انظر: أبو زهرة، «المحاضرات»، ص 136، الحاشية 1، ص 154. أنظر أيضاً: ابن قدامة، ص ص 384، 254.

(2) انظر: النووي، الجزء التاسع، ص 205. أنظر أيضاً: محمد الشوكاني، «نيل الأوطار»، (بيروت: دار الجيل، 1973)، الجزء السادس، ص 254.

(3) أبو زهرة، «الأحوال الشخصية»، ص 128.

ويكون له حق الاعتراض إذا اختارت البالغة العاقلة زوجاً «غير كفء»[1]. ففي هذه الحالة تكون للولي صلاحية فسخ عقد الزواج طالما لم تُنجب المرأة[2].

وكما ذُكر آنفاً، فإن مصطلح «الكفاءة» مصطلح فقهي يشتمل على معان متنوعة كثيرة. واعتبر النبي «الكفاءة» في الدين والخلق[3]. إلا أن المذهب الحنفي حاد عن هذا التعريف الأصلي تأثُّراً بالعادات التقليدية فاعتبر الكفاءة، بالإضافة إلى ذلك، في النسب والوضع المالي ونوع العمل أو المهنة. وبالتالي، فإن هذا التعريف يعكس اهتمامات أبوية تقليدية أُعطيت من الألوية ما برر تجاهل اختيار المرأة وفسخ زواجها[4].

وعلاوة على ذلك، فإن التصوُّر الأبوي للمرأة الذي يعتبرها غير عاقلة ومتَّكلة اقتصادياً ومتسرِّعة يلعب دوراً هاماً في السماح للولي الحنفي بفسخ زواج يفتقر إلى الكفاءة. إذ أنه ووفقاً لهذا التصور، ينظر إلى المرأة في تلك الحالة على أنها وقعت ضحية مكيدة رجل ما، وأنها بحاجة إلى أن يقوم الرجل «الآخر» في حياتها، أي وليها، بتخليصها من قبضته[5]. ويمكن اعتبار هذه الحجة غطاء لاهتمامات أكبر، اقتصادية وطبقية، لدى الولي. وفي كلتا الحالتين يُمكن للولي منع المرأة من اتخاذ قرارات «خاطئة». ويلاحظ في هذا الصدد أن الشاب يجوز له اتخاذ قرارات

(1) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 51. أنظر أيضاً: فرج، ص 128؛ ومحمد الدجوي، «الأحوال الشخصية للمصريين المسلمين» (القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، د. ت)، الجزء الأول، ص 49.

(2) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 56. أنظر أيضاً: فرج، ص 128؛ والدجوي، ص 48؛ وأبو زهرة، «المحاضرات»، ص ص 156 و173.

(3) أنظر: فرج، ص 111. أنظر أيضاً: الدجوي، ص 55؛ وأبو زهرة «محاضرات»، ص ص 163 و169، الحاشيتان رقم 1 و2. والشوكاني، الجزء السادس، ص 362.

(4) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 54 ـ 58. أنظر أيضاً: فرج، ص 112 وأبو زهرة، «محاضرات»، ص ص 163 ـ 167.

(5) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 49؛ وأبو زهرة، «محاضرات»، ص 170. أنظر أيضاً: ابن قدامة، الجزء السابع، ص ص 374 ـ 379.

«خاطئة» دون أن يكون لأحد حق التدخل في ذلك. ولكن جزءًا من السبب في ذلك هو أن المجتهدين اتفقوا عموماً على أن المركز الاجتماعي للزوج لا يعتمد على المركز الاجتماعي لزوجته؛ في حين أن مركز المرأة يعتمد على مركز زوجها[1]. وهذا يعني أن هذه القرارات الفقهية لم يتم التوصل إليها من فراغ. بل إنها أخذت في الاعتبار نوع المجتمع الذي جرت فيه صياغة هذه القواعد، وهكذا فمع تغير المجتمع ومطالبة المرأة بمركز اجتماعي مستقل، يجب علينا إعادة النظر في القواعد القديمة لنأخذ في الاعتبار الواقع الجديد.

إن تفاعل الشرط الذي تنص عليه مختلف المذاهب والذي يقضي بأن تفوض المرأة حق إنشاء عقد زواجها إلى وليها مع حق هذا الأخير في الاعتراض على الزواج إذا لم يكن الزوج كفئاً يأتي بنتائج مثيرة للقلق. إذ إنه إذا أساء الولي استخدام الصلاحيات الممنوحة له بموجب هذه الأحكام، فإنه يمكن له أن يعيق انعقاد زواج المرأة بصورة كاملة وللأبد، إلا إذا كانت المرأة مستعدةً لرفع دعوى عضل ضد وليها. وفي حين أن العديد من القوانين تتضمن أحكاماً تحظر على الولي عضل المرأة، فمن غير المرجح أن تفكر جدياً أغلبية النساء المتضررات في الاستفادة من هذه الأحكام ومقاضاة أوليائهن[2]. فاتخاذ مثل هذا الإجراء أمر غر واقعي في البلدان العربية، حتى في أقصى حالات العضل، إذ إن لمقاضاة المرأة لوليها آثاراً اجتماعيةً سلبية على المرأة وعلى علاقتها بوليها الذي قد يكون أباها ومعيلها الوحيد. ولذا يتعين على الهيئة التشريعية اتخاذ مزيد من الإجراءات لمنع تجاوزات الأولياء.

والأهم من ذلك كله، يجب أن يقوم المشرعون بالنظر من جديد في بعض المسائل الأساسية. فبالرغم، مثلاً، من الرأي الحنفي المستنير نوعاً ما بالنسبة إلى دور الولي، لا بد للمرء أن يتساءل لماذا تحتاج المرأة إلى ولي إطلاقاً في هذا

(1) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص ص 57 و60. أنظر أيضاً: أبو زهرة، «محاضرات»، ص 170.

(2) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 50 (حول أهمية محافظة المرأة على علاقات طيبة مع وليها).

العصر، خصوصاً وأن الرجل لا يخضع لنفس الشرط. وهناك ثلاثة أجوبة على هذا السؤال. ويُزعم أن الجواب الأول مستمد من القرآن وسأبحث هذا القول في جزء منفصل. ويستند الجواب الثاني إلى «التصوُّر الأبوي» في حين يشير الثالث إلى الطبيعة الأبوية للمجتمع التي لا تبدي أية شفقة تجاه المرأة التي لا تتمتع بحماية الرجل. وفي الحالتين الأخيرتين يبدو أن الحاجة إلى ولي تأتي نتيجة الرغبة في حماية المرأة.

وبالرغم من أن هذا الموقف جدير بالتقدير فإنه ينبغي تغيير شرط الولاية ليصبح خياراً طوعياً بالنسبة إلى المرأة البالغة، وليس فرضاً يحدُّ من حرياتها الأساسية. ويجب التخلي عن التصوُّر الأبوي للمرأة، الذي ثبت أنه خاطىء، مع ما يصاحبه من حماية إلزامية. ويجب على الدولة وعلى الناشطين من رجال ونساء تحمل مسؤولياتهم في المساعدة على بناء صورة بديلة وهيكل اجتماعي وقانوني يستمد جذوره من تراثنا الإسلامي الأصيل ويُعدُّ المجتمعات الإسلامية للقرن الحادي والعشرين. وأذكر المسلمات والمسلمين، وأنا أتقدم بهذا الطلب، بأن العديد من حكام البلدان الإسلامية، والقوى الاستعمارية قبلهم، لجأوا إلى مثل هذه الحجج الحمائية لحرمان المواطنين عامةً من حرياتهم السياسية. وفي حين أن هذه المواقف لم تؤد في بعض الحالات إلا إلى تأخير ظهور الديمقراطية، فإنها أدت في كثير من الأحيان إلى اضطرابات كبيرة وعدم استقرار اجتماعي. ويستخلص من تلك التجربة ومن المناخ الدولي أن من الأفضل إجراء تعديل منتظم ومدروس لقوانين الأسرة التي عفَّى عليها الزمن.

ب ـ **رأي المالكية**: يحق لأب مالكي (بوصفه ولياً) أن يجبر ابنته البكر، (بغض النظر عن سنها) على الزواج من رجل من اختياره إلاّ إذا سبق للأب أن أرشدها[1]. وقد برر المالكية هذا الموقف بالاعتماد على التصوُّر الأبوي. فقالوا إن

---

(1) أنظر: أحمد الدردير، «الشرح الصغير»، (القاهرة، دار المدني، 1962)، الجزء الأول، ص 203. أنظر كذلك: الجزيري، الجزء الرابع، ص 23؛ وفرج، ص 130.

البكر (التي قد تكون، بالمناسبة، محامية أو طبيبة تبلغ من العمر 35 عاماً) لا تعرف الرجال ويمكن أن تغلب عليها العاطفة في قرارها[1]. ولا يسمح المالكية للبنت البكر هذه بالإفلات من زواج إجباري إلا إذا كان الرجل يعاني من مرض عقلي أو من بعض الأمراض الخطيرة مثل الجذام[2]. وهذه القاعدة لا تنطبق على الثيب أو على المرأة التي أرشدها وليها[3]. وشروط الكفاءة لدى المالكية هي أقرب إلى السنة، حيث لا يُشترط سوى الدين وعدم وجود أمراض خطيرة[4].

ومما يدل على أن هذا الجزء من الفقه المالكي لم يعد مناسباً لعالمنا المعاصر أن المغرب قام مؤخراً بتعديل قانونه فأُلغي الحكم الاستبدادي الذي يسمح للولي بإرغام البنت على الزواج. ولكن باقي الفقه المالكي المتعلق بالولاية لا يزال على حاله وما يزال يُعقِّد العلاقات الاجتماعية. وفي ضوء هذه الوقائع، تصوروا دهشتي عندما يقول لي فقيه محترم (ذكر) أن الفقه المالكي هو الأفضل بالنسبة للمرأة.

2 ـ الطاعة

ربما يكون هذا المفهوم، بالشكل الذي وضعه الفقهاء التقليديون من مختلف المذاهب، المفهوم الأكثر مهانة للمرأة المسلمة وحرياتها السياسية. فهو يمكِّن الزوج من منع الزوجة من مغادرة البيت إلا إذا كانت مستعدة للمجازفة بأن تخسر النفقة، وفي بعض الحالات له حتى أن يطلقها. وفي حين أن كثيراً من القوانين تتضمن بضعة استثناءات شرعية لهذه القاعدة،

---

(1) أنظر: فرج، ص 130. أنظر كذلك: الحاشية رقم 68.

(2) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 33. أنظر كذلك: فرج، ص 130، وابن قدامة، الجزء السابع، ص 589.

(3) الدردير، الجزء الثاني، ص 203. أنظر كذلك: الجزيري، الجزء الرابع، ص 133. هؤلاء النساء يمكنهن كذلك الإفلات من زواج مثل هذا، ولكن من خلال حكم آخر في القانون.

(4) أنظر: الجزيري، الجزء الرابع، ص 58. أنظر كذلك: فرج، ص 115، وأبو زهرة، «الأحوال»، ص 151.

فمن المؤسف جداً أن تكون مثل هذه القواعد موجودة إطلاقاً. ويتساءل المرء عما كانت ستقوله السيدة خديجة مثلاً، لفقهاء العصور الوسطى الذين يحبسون الزوجة في بيتها ولا يسمحون بخروجها منه بدون إذن إلا في حالات الضرورة القصوى[1].

وقد سمَّى الفقهاء سلطة حجز الزوجة في بيتها بالاحتباس واعتبره بعضهم مقابلاً لمهرها[2]. ووفقاً لهذا الرأي، يسمح للمرأة بزيارة واستقبال أهلها مرات محدودة خلال العام بدون موافقة زوجها، في حين عارض فقهاء آخرون حتى هذا الاستثناء البسيط[3]. وهذا الفقه التقليدي ليس مهجوراً لأنه كما أشرت سابقاً، لا يزال ضمن القانون المحلِّي وذلك لتبنِّي هذا القانون مبدأ الرجوع إلى الدليل الشرعي. وعلاوة على ذلك فإن أية إشارة في القانون المحلِّي إلى «العرف» هي إشارة إلى عادات أبوية قديمة يستند إليها جزء كبير من الفقه التقليدي.

إن مفهوم الطاعة كما نراه حالياً في القوانين هو تركيبة رُتبية أبوية تتعارض كما سأبين فيما بعد، مع المفهوم الإسلامي الأساسي لمبدأ التوحيد. والواقع أن نقد مفهوم الطاعة في مجال الأسرة مشابه جداً لنقد نفس المفهوم كما هو مستعمل في المجال السياسي. وإضافة إلى ذلك، فإن فكرة طاعة الحاكم أصبحت ترتيبية واستبدادية للغاية. ولكن الأشكال القصوى للطاعة تتجاوز حقوق الإنسان التي منحها الله للبشر ولذلك فإنها لا تجب إلا لله، وليس لحاكم أو لزوج. أما الطاعة الموجهة نحو البشر فهي تمثِّل مفهوماً أكثر تواضعاً بكثير ويستند إلى شروط هامة مثل الشورى وحرية الاختيار سواء في المجال العام أو في المجال الخاص. وإضافة إلى ذلك هناك تماثل في الطاعة بحيث إن على

---

(1) انظر: أبو زهرة، «محاضرات»، ص 197. أنظر كذلك: ابن قدامة، الجزء الثاني، ص 129. والغزالي، الجزء الثاني، ص 58 ـ 59.

(2) أنظر: كمال الدين السيواسي، «شرح فتح القدير»، (القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، التاريخ غير وارد)، الجزء الرابع، ص ص 378 ـ 380 و385 ـ 386.

(3) أنظر: أبو زهرة، «محاضرات»، ص 196. أنظر كذلك: ابن قدامة، الجزء الثامن، ص 129، والغزالي، الجزء الثاني، ص 58 ـ 59.

الحاكم أن يذعن لإرادة الشعب ويخدمه بقدر ما يُطلب من الشعب إطاعة أوامره[1]. والله هو الذي يعين حدود طاعة الناس (وكذلك طاعة الحاكم). وطبيعة هذه الطاعة هي أقرب إلى الانضباط الذاتي والتنظيم الجماعي والمسؤولية المشتركة وتبادل النصيحة منها إلى الاستبداد والعنف. ويصح هذا أيضاً بالنسبة للطاعة في الزواج.

لقد التقيت بكثيراتٍ من النساء المحترمات اللاتي ضاعت حياتهن سدى لأن أزواجهن لم «يسمحوا» لهن بالخروج. وسمعت أيضاً العديد من القصص حول حالات طلاق كان «سببها» عصيان الزوجة. ولا بد من وضع حد لهذا الاضطهاد الذي لا يصدق! فالرجال لن يتحملوا أبداً حبسهم ولو لبضعة ثوان في حين أن المرأة حُرمت من هذا الحق الأساسي من حقوق الإنسان على مر القرون. وكل هذا تم باسم الإسلام وبموجب مبدأي الطاعة و«القرار في البيت». ويُزعم أن هذا المبدأ الثاني يستند هو الآخر إلى القرآن. غير أني سأُبين في أبحاث أخرى أن المبدأ الثاني يقوم على منطق خاطىء. وسأركّز، في جزء لاحق من هذه الورقة، على حجة أساسية واحدة (تتضمن مفهوم القوامة) يستخدمها الفقهاء الأبويون لإخضاع المرأة المسلمة.

عند هذه النقطة قد يساعدنا على فهم الأمور بصورة أفضل أن نشير إلى أن عقد الزواج الثالث لسُكينة، حفيدة النبي التي عُرفت بالورع والاستقلال، كان يتضمن شروطاً قد تعتبرها أغلبية القوانين اليوم نشوزاً. فقد اشترطت سُكينة في العقد، مثلاً، أن لا يمنعها زوجها من مخرج تريده[2] وألا يحول بينها وبين شيء من ماله[3]. كما اشترطت ألا يقرب امرأة أخرى (وهذا يثير مسألة تعدد الزوجات)[4]. ولم يشك من ذلك أي من فقهاء زمنها ولم يعلنوا أن مثل هذه

---

(1) انظر: دراستي: «الدستورية الإسلامية»، ص ص 11 ـ 26.

(2) أبو الفرج الأصفهاني، «كتاب الأغاني»، (بيروت، دار الثقافة، 1959)، الجزء 16، ص 102. عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطىء)، «سكينة بنت الحسين»، (مصر، دار الهلال، 1965)، ص 106.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

الشروط تبطل عقد زواجها. ويُقال، بالمناسبة، أن زوج سكينة بذل قصارى جهده حتى لا يخل بأي من هذه الشروط لأن ذلك كان سيعطيها الحق في أن تطلب الطلاق. وعندما انتهك أحد تلك الشروط، طلقته.

وسُنَّة النبي نفسها تشير إلى عدم الالتزام بتقسيم العمل حسب الجنس وبالتالي بالاحتباس. فقد كانت زوجته خديجة تاجرة مرموقة. وكانت زوجته عائشة زعيمة سياسية ودينية. وقد كانتا تتنقلان كثيراً مما سبب لعائشة مشاكل عديدة. وكان النبي يصلح ملابسه بنفسه، ويخصف نعله، ويعتني بالأطفال ويقطع اللحم مع زوجته(1). وبإيجاز لم يكن النبي يطلب «الطاعة» من زوجاته. بل كنَّ يحاججنه ويلعبن ويتخاصمن معه، كما كن يعملن ويستشرنه ويسدين المشورة إليه، مما أثار استغراب بعض الرجال من الصحابة عندما علموا بذلك(2). غير أن هذا النموذج القائم على المساواة لا يشكل أساس القوانين المعاصرة في البلدان الإسلامية.

إن الوضع الحالي لا يمكن تصحيحه بمجرد تعديل هذه القوانين. صحيح أن التعديل يشكل بداية جيدة، ولكننا نحتاج إلى أكثر من ذلك بكثير. نحن بحاجة، مثلاً، إلى التخطيط لإعادة تربية المسلمين تربية دينية جديدة فهم بحاجة إلى معرفة الموقف الحقيقي للإسلام من قضايا كالتي أثيرت في هذه الورقة، والكيفية التي حرَّف بها تأثير الثقافة السلطوية/ الأبوية الإسلام على مدى القرون. ولهذا السبب ينبغي إدخال التغييرات على نحو إسلامي مدروس وبالتزامن مع خطة لرفع مستوى وعي الجماهير وإيجاد توافق جديد في الآراء. فالقوانين التي لا تحظى بدعم على مستوى القاعدة الشعبية لا تدوم طويلاً.

وكخطوة أولى نحو تصحيح هذا الظلم الكبير اللاحق بالمرأة المسلمة، يجب علينا توعية النساء وآبائهن بضرورة إنشاء عقد زواج واضح ومفصَّل وإدراج شروط في عقد الزواج لحماية الزوجة. ولكن دعونا نناقش الآن

---

(1) الغزالي، الجزء الثاني، ص 354.

(2) أبو شقة، ص ص 153 ـ 158.

المسألة الثالثة التي تثير الكثير من المشاكل والحلول في هذا الموضوع.

3 ـ حق الزوجة في طلب الطلاق

إختلف الفقهاء حول ما إذا كان ينبغي منح الزوجة حق طلب الطلاق، واختلف الذين أعطوها ذلك الحق حول الشكل الذي ينبغي أن تمارس به هذا الحق. غير أن جميع الفقهاء اتفقوا على أنها لا تُخوَّل هذا الحق بصورة تلقائية. فحيثما كان هذا الحق معترفاً به، يتعيَّن على المرأة أن تطالب به في البداية (أي أثناء إنشاء العقد). وإلا فإن الملجأ الوحيد المتوفر لديها فيما بعد هو أن تشتري حريتها من زوجها عن طريق الخُلع.

وموقفِ الفقهاء من هذه المسألة ناشىء إلى حد كبير من موقفهم من مسألتين أساسيتين هما: (أ) التصوُّر الأبوي؛ (ب) صحة الشروط الواردة في عقد الزواج. وقد استند الفقهاء إلى التصور الأبوي في إقامة البرهان على عدم جواز إعطاء المرأة الحق في طلب الطلاق. وحجتهم في ذلك هي أن المرأة عاطفية بطبيعتها، ومن ثم فإذا منحت هذا الحق فإنها قد تستخدمه بتهور في لحظة غضب[1]. أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية، فإن تفكير الفقهاء يرتكز على افتراضات أبوية أخرى.

وحيث إن عقد الزواج هو نوع من العقود فمن البديهي أنه ينبغي أن يكون الطرفان قادرين على التفاوض لإدخال شروط تعكس نوع العلاقة الزوجية التي يريدان إقامتها. غير أن الفقهاء وضعوا قيوداً هامة على الاتفاقات التي قد يسفر عنها مثل هذا التفاوض. فجميع قوانين الأحوال الشخصية والمذاهب الفقهية لا تجيز الشروط التي تتنافى مع مقتضى العقد[2]. وقد يبدو هذا القيد جد معقول ما لم ندرك أن مقتضى العقد قد عُرِّف هو الآخر عموماً من وجهة نظر أبوية قديمة لا تراعي حقوق المرأة. وهكذا فإن بعض الفقهاء اعتبروا بعض الشروط المشروعة تماماً غير مقبولة.

---

(1) الجزيري، ص 370.

(2) أبو زهرة، المحاضرات، ص 185 ـ 186.

وبالنسبة للمالكية (وغيرهم) مثلاً، فإن أي شرط في عقد الزواج يلغي واجب الزوج في إعالة زوجته أو ينص على أن الزوجين لن ينجبا أطفالاً ليس لاغياً وباطلاً فحسب وإنما يجعل أيضاً عقد الزواج نفسه قابلاً للفسخ قبل الدخول[1]. وأحد الدوافع النبيلة وراء هذا الموقف هو حماية النساء المعتمدات على غيرهن اقتصادياً واللائي قد لا يستطعن الدفاع عن حقوقهن الأساسية. غير أن إحدى نتائجه المزعجة تتمثل في الإبقاء على النموذج الأبوي التقليدي (الذي يقوم فيه الزوج بالإنفاق على زوجته مقابل قيامها بأشغال المنزل وإنجاب الأطفال والاحتباس) باعتباره النموذج الوحيد المقبول. وهذه النتيجة مرفوضة وينبغي التفكير في حلول جديدة. كما أن الفقهاء التقليديين ينظرون إلى الإنجاب على أنه الهدف الرئيسي للزواج وبالتالي فإن أي شرط يتعارض مع هذا الهدف لاغٍ وباطل. وهذا الجزء من الرؤية التقليدية غير مستمد هو الآخر من القرآن.

ويثير الأسلوب الأبوي في معالجة الشروط المدرجة في عقد الزواج مشاكل قانونية بطريقتين مختلفتين على الأقل. فقد تثور مشاكل عندما يقوم أحد الطرفين عن غير قصد بإدراج شرط يعتبر لاغياً في عقد الزواج. كما قد تثور مشاكل نتيجة لانتهاك متعمد لشرط تام الصحة. وبالإضافة إلى حق الزوجة في طلب الطلاق؛ فمن الشروط التي يناقشها الفقهاء عادة تلك التي تمنع الرجل من أن يتخذ زوجة ثانية أو أن ينتقل بزوجته إلى مكان آخر للعيش فيه غير مدينتها الأصلية.

ويعتبر الحنفية الشرط الذي يمنع الرجل من اتخاذ زوجة ثانية لاغياً وباطلاً حيث إنهم يرون أن هذا الشرط ينتهك حقاً مشروعاً للزوج[2]. وقد توصل الحنفية إلى هذه النتيجة رغم مختلف السوابق التاريخية التي تدل على العكس، مثل سابقة سُكينة وعدم موافقة النبي على أن يتخذ صهره علي زوجة ثانية. وبالتالي، فعلى الزوجة

---

(1) الجزيري، الجزء الرابع، ص ص 85 ـ 89.

(2) أنظر: م.ز. البرديسي، «الأحكام الإسلامية في الأحوال الشخصية»، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1966)، ص 77. أنظر أيضاً: كوثر علي، «شروط عقد الزواج في الشريعة الإسلامية»، (القاهرة، دار الاعتصام، 1979)، ص 72، وابن قدامة، ص 448 ـ 449.

التي تدرج مثل هذا الشرط في عقد زواجها أن تتأكد من أنها ليست في بلد يتبع المذهب الحنفي، وإلا كان الشرط لاغياً واستطاع الزوج الإخلال به دون عقاب. وعندها، يظل عقد الزواج صحيحاً ولا يكون للمرأة ملجأ آخر سوى الخُلع.

وإذا كان الإخلال يتعلق بشرط صحيح، فإن التعويض الذي يلجأ إليه الحنفية عند الإخلال بالشرط هو تعويض نقدي بسيط يساوي التخفيض الحاصل في مهر الزوجة نتيجة لإدراج الشرط الذي جرى الإخلال به[1]. ويستنتج من ذلك ومن الطريقة التي يعالج بها الحنفية الشروط بوجه عام، أنهم لا يأخذون الشروط في عقد الزواج مأخذ الجد. وحيث إن الشروط تدرج عادة في عقد الزواج لحماية حقوق الزوجة، فإن الموقف الحنفي يبدو جد أبوي كما أنه يتعارض مع موقف النبي الذي كان يرى لزوم الوفاء بالشروط الواردة في العقود، وخاصة في عقد الزواج[2]. ويجدر بالذكر أن المذهب الوحيد الذي يراعي بدقة رأي النبي في هذه المسألة هو المذهب الحنبلي (المتبع حسب مفاهيم معينة في المملكة العربية السعودية)[3].

ويختلف الحنفية حول ما إذا كان الشرط الذي يمنع الزوج من الانتقال بزوجته إلى مكان آخر غير مدينتها الأصلية ملزماً، ولكنهم يوافقون على الشرط الذي يعطي الزوجة الحق في أن تطلب الطلاق. ويسوغون موقفهم هذا بأنه ينبغي توفير حوافز للمرأة كي تتزوج. وعليه، فيبدو أن كثيراً من النساء الحنفيات كن يرفضن التزوج إذا لم يمنحن حقاً ثابتاً في الطلاق. واستجابةً لذلك، اعتبر الفقهاء هذا الشرط صحيحاً، لكنهم أدخلوا عنصر تعقيد حيث أنهم لا يعتبرون هذا الشرط صحيحاً إلا في الحالات التي يتم إدراجه في العقد بناءً على طلب من المرأة[4].

(1) البرديسي، ص 270.
(2) أبو زهرة، المحاضرات، ص 187.
(3) انظر: أبو زهرة، المحاضرات، ص ص 186، 187. أنظر أيضاً: ابن قدامة، ص 448 ـ 449.
(4) الجزيري، الجزء الرابع، ص 65.

ويعترف المالكية هم أيضاً بصحة الشرط الذي يعطي الزوجة الحق في أن تطلب الطلاق غير أنهم مبدعون بدرجة أكبر من الحنفيين في تعقيد هذا الحق حيث أن صحته عندهم تتوقف، فيما يبدو، على الشكل الذي يُمنح به[1]. وعلاوة على ذلك، فقد تخسر الزوجة ذلك الحق سهواً إذا لم تتخذ الإجراء اللازم في الوقت المناسب أو قد تخسره نتيجة لإجراء قضائي وجزء كبير من حقها في هذا الموضوع يعتمد على الشكل الذي منح الحق به[2]. ويقر المالكية بصحة الشروط الأخرى كالشروط الذي يمنع الزوج من إتخاذ زوجة ثانية أو من الانتقال بها إلى مكان آخر بعيداً عن أهلها[3].

وباختصار، فإن المرأة المسلمة ليس لها حق غير مقيد في طلب الطلاق. وعلاوة على ذلك، فهذا الحق عندما تحصل عليه يكون مقيداً بشروط فنية لدرجة أنه قد يضيع سهواً. ونظراً لعدم وجود حق ثابت في طلب الطلاق، فإن الوسيلة الوحيدة المتاحة للزوج للخروج من الزواج هي الخلع. وبموجب هذه الطريقة، تحصل الزوجة على موافقة زوجها على أن يطلقها بفدية من مالها. ويجوز للزوج أن يرفض إعطاء هذه الموافقة بأي ثمن كان أو أن يغير رأيه في منتصف الطريق أو يطلب ثمناً باهظاً مقابل موافقته. ونتيجة لذلك، فقد لا تستطيع الزوجة استعادة حريتها حتى من خلال الخلع.

إن الاجتهادات الفقهية المتعلقة بالخلع قد جعلته عديم الجدوى بالنسبة لكثير من النساء وشكلاً من أشكال ابتزاز الموسرات من النساء[4]. وقد كان الغرض منه أصلاً أن يوفر حلاً عادلاً فقد سمح النبي لامرأة نفرت من زوجها

---

(1) يرد بحث مفصل لهذه المسألة في مقالي المعنون: «قوانين الزواج في البلدان الإسلامية». انظر أيضاً: المؤلف الممتاز للخمليشي المعنون «التعليق على قانون الأحوال الشخصية»، (الرباط، مكتبة المعارف، 1987)، ص ص 321 ـ 328.

(2) الهبري، «قوانين الزواج في البلدان الإسلامية»، ص 235؛ الخمليشي، ص 323 ـ 324.

(3) الهبري، «قوانين الزواج في البلدان الإسلامية»، ص 236.

(4) لمزيد من التفاصيل عن تجاوزات الزوج فيما يتعلق بالخلع، أنظر: محمد رشيد رضا، «تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)»، (بيروت، دار الفكر، 1973)، الجزء الثاني، ص 434 ـ 435.

لغير ذنب منه بأن تتركه على أن تعيد إليه المهر الذي أعطاها إياه، وليس أكثر من ذلك[1]. وكانت الفكرة وراء ذلك أنه من غير الإنصاف أن تترك الزوجة زوجها لغير ذنب منه وتأخذ المهر كذلك دون أن تؤدي ما عليها في العقد. وقد تدهورت هذه الممارسة للأسف لدرجة أن بعض الرجال صاروا يجمعون ثروات طائلة بواسطتها. كما أن الخلع قد أصبح عديم الجدوى بالنسبة لكثير من النساء نظراً لإضافة شرط موافقة الزوج وهذا الشرط ليس مذكوراً في الحادثة التي سردناها عن النبي.

وجميع هذه الوثائق تدل على تحريف النظام الأبوي للقيم الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان وحقوق المرأة. ولتأييد هذا الرأي، سأتطرق الآن إلى ادعاء تقليدي آخر وهو أن كلا من هذه القوانين وكذلك التصوُّر الأبوي يستند إلى القرآن وليس إلى التقاليد والأعراف الأبوية.

د ـ النظرة القرآنية إلى العلاقة بين الجنسين

قد يعترض كثير من المسلمين والمسلمات على بعض المقولات الواردة في هذا البحث. وهذا شيء طبيعي إذ إنه حتى آراء أبرع الفقهاء المسلمين كانت موضع اعتراض من قبل بعض معاصريهم. ولكن تلك الاعتراضات تُتيح أيضاً تسوية بعض الخلافات وإلا كان علم الجدل المنطقي عديم الجدوى. وإن أفضل طريقة لتسوية الخلافات بين المسلمين هي الطريقة التي يذكرها القرآن ذاته. فهو ينص بوضوح على أنه يتعين على المؤمنين إذا اختلفوا حول مسألة ما أن يردُّوها إلى الله ورسوله[2]. وسوف أتبع هذه النصيحة القرآنية، غير أنني نظراً لضيق الحيز سأركز في هذا البحث على جزء فقط من آية قرآنية واحدة، على أن أعالج الآيات الأخرى والأحاديث ذات الصلة بها في المستقبل. وهذا يعني أننا لن نستطيع اليوم تسوية أي خلافات منهجية قد تقوم بيننا ولكني آمل أن نحرز

---

(1) ابن قدامة، الجزء الثامن، ص 173 ـ 175 و182 ـ 183. لكن أنظر أيضاً نقد محكمة باكستانية لشرط الموافقة في كتاب، Keith Hodkinson, Muslim Family Law: A Source Book (London: Croom Helm, 1984), p. 285-287.

(2) سورة النساء، الآية 59.

بعض التقدم نحو التوصل إلى حل مناسب.

كل المسلمين متفقون على أن القرآن غني بالمعاني. وعلاوةً على ذلك، فإن هيكل الحقيقة القرآنية مطلق وجدلي في آن واحد. فهو مطلق لكونه كلمة الله الأزلية كما أنه جدلي لأن وعينا البشري النامي يدرك تلك الحقيقة المطلقة بصورة جدلية تتزايد مع تزايد فهمنا. والقرآن ذاته يفترض في منهجيته هذا القصور البشري ولذلك أُنزل تدريجياً كما أنه حرَّم بعض الأشياء (كالخمر) على نحو تدريجي. ومن جهة أخرى، يوجد في القرآن أحكام وتغييرات أساسية أخرى (كالتي تتعلق بأوضاع الرقيق والمرأة) لا تحقق نتائجها النهائية إلا في الوقت المناسب، أي عندما يكون الوعي البشري مستعداً لاستيعابها. وهذا الجزء من الفلسفة القرآنية لا يستند إلى مبدأ التدرج في التغيير الاجتماعي فحسب وإنما يرتكز أيضاً على الحكمة الإلهية في تعزيز الديمقراطية البشرية، أي القدرة الجماعية للمجتمع على أن يقوم بإختيار ما يناسبه. وإلا فإن الله يكون قد حرمنا من كل حرية في الإختيار وفرض علينا كل الحقائق والأحكام. وهذا عكس مفهومنا القائل بأنه لا إكراه في الدين.

وعلى سبيل المثال، لم يحرم القرآن الرق دفعةً واحدة في عالم كان الرق فيه منتشراً في كل مكان وذا أهمية اقتصادية كبيرة. وبدلاً من ذلك، وضع مبادىء وقواعد كفيلة بأن تقضي على الرق في جيل أو جيلين إذا ما تقيد بها المسلمون الأتقياء. وكون العالم بوجه عام والمسلمين بصفة خاصة احتاجوا إلى عدة قرون لتحقيق المثل الأعلى الإسلامي المتمثل في إزالة الرق يدل على أن تلك الفكرة كانت متأصلةً في المجتمع العالمي وعلى مدى التغييرات التي تعين إجراؤها لتحقيق ذلك الغرض.

وبالتالي، فمن المهم فهم الرؤية القرآنية للعالم من أجل إدراك ما تنطوي عليه من حقائق مطلقة نحتاج إلى أن نقترب منها في عالمنا الحالي. والمفهوم الرئيسي في القرآن هو مفهوم التوحيد، أي أن هناك إلهاً واحداً فقط هو الله. ويتخلل هذا المفهوم كل جزء من القرآن. وتيسيراً لغرضنا الراهن، فمن المفيد أن نعالجه من

منظور قصة سقوط إبليس[1]. ووفقاً للقرآن، نتج سقوط إبليس عن غروره إذ كان هو الوحيد الذي رفض الامتثال لأمر الله بالسجود لآدم قائلاً: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾[2]. ومثل هذا القول يعبر عن جوهر المنطق الشيطاني الذي يقوم على شعور بالغرور والتفوق ينشىء في عقول المغرورين طبقة أخرى بين الله ومخلوقاته وهي طبقة أشباه الآلهة. وهؤلاء معجبون بأنفسهم لدرجة أنهم يعصون الله صوناً لغرورهم. وهم بذلك يرتكبون في آن واحد إثم الشرك (إنكار التوحيد)، وإثم عصيان أمر الله[3].

إن المسلمين الذين يغترون ويتبجحون لأسباب شخصية أو عرقية أو اقتصادية أو متعلقة بالجنس يعتنقون المنطق الشيطاني. إذ يؤكد القرآن بوضوح مرة بعد مرة أننا كلنا خلقنا من نفس واحدة[4]. وبصفة خاصة، يرد في الآية الأولى من سورة النساء: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء؛ واتقوا الله الذين تساءلون به والأرحام، إن الله كان عليكم رقيبا﴾[5]. وهكذا فإذا كان كل البشر مخلوقين من نفس واحدة، فلماذا إذاً أوجد الله كل هذه الاختلافات بيننا؟ يتضمن القرآن الرد على هذا السؤال فهو يشير فيما يتعلق بمسألة العنصر إلى أن الله جعلنا شعوباً وقبائل لنتعارف (أي ليستمتع كل منا بأوجه الإختلاف والتنوُّع الموجودة في خلق الله وبصحبتهم، أو بعبارة أخرى، إن التنوع يعطي مذاقاً للحياة)[6]. وفيما يخص مسألة الجنس، يطلعنا القرآن في سورة الروم على أن الله خلق لنا أزواجاً من أنفسنا لنسكن إليها وجعل بيننا مودة

(1) أود أن أشير إلى أن المرحوم الشيخ حسن خالد، مفتي لبنان، طيب الله ثراه، هو الذي لفت انتباهي إلى أهمية هذه القصة.
(2) سورة الأعراف، الآية 12.
(3) أنظر: الغزالي في هذه المسألة، الجزء الثالث، ص ص 326 ـ 343.
(4) سورة النساء، الآية 1، وسورة الأنعام، الآية 98، وسورة الأعراف، الآية 189.
(5) سورة النساء، الآية 1.
(6) سورة الحجرات، الآية 13.

ورحمة[1]. ويضيف القرآن ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾.[2] (سوف أشير فيما يلي إلى هذه الآية بـ «آية المساواة»).

وتتكرر الآية المتعلقة بالعلاقات بين الجنسين بأشكال مختلفة في القرآن[3]. وبالتالي يحق لنا أن نستنتج من ذلك أنها تعبر عن مبدأ أساسي عام يحدد نوع العلاقات التي ينبغي أن تكون قائمة بين الجنسين؛ فهي علاقات بين زوجين مخلوقين من نفس واحدة والهدف منها توفير السكينة للزوجين كليهما وينبغي أن تتسم بالمودة والرحمة. وعلاقة من هذا القبيل لا تترك مجالاً لترتيب شيطاني لا يؤدي سوى إلى النزاع والتبعية والاضطهاد.

ولكن ثمة آية أخرى تبدو وكأنها تتعارض مع مبدأ المساواة القرآني العام هذا، وهي آية مثيرة للجدل، كثيراً ما يستشهد بها أنصار المساواة بين الرجل والمرأة من غير المسلمين في إقامة الدليل على أن الإسلام أبوي في جوهره. ولذلك، فقد قررت أن أتطرق للجزء الأول من هذه الآية في هذا البحث. وهنا أيضاً سأقتصر في معالجتي لهذه الآية على النقاط الأساسية نظراً لضيق الحيز. غير أنني آمل أن يكفي ذلك لتوضيح خط التفكير الذي ينبغي اعتماده في تفسير بقية الآية والآيات المشابهة الأخرى التي كثيراً ما يستند إليها في بحث هذه المسألة.

يبدأ الجزء الأول من الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء (الذي سأشير إليه فيما يلي بـ «النص الغامض») بالكلمات التالية التي غالباً ما تُستخدم في تبرير هيمنة الذكور:

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم. . .

تتكون كلمة «بما» لغوياً من جزأين هما «ب» و«ما». الجزء الأول أداة

(1) سورة الروم، الآية 21.

(2) سورة الروم، الآية نفسها.

(3) انظر: الحاشية 87.

وصل من معانيها الرئيسية ما يلي: (أ) السببية أو التعليل، و(ب) الظرفية، و(ج) التبعيض[1]. أما «ما» فهي قد تكون موصولية ولكن قد تكون أحياناً مصدرية[2] وهي تُستخدم عادة للإشارة إلى غير العاقل فقط[3].

وقد فسرت كلمة «قوّام» (مفرد قوّموان) على أنها تعني «رئيس» أو «زعيم» أو «حام» أو حتى «مدير» أو «مرشد» أو «مستشار». وتتضمن معظم كتب التفسير القديمة عادة تفسيراً لهذه الكلمة له مغزى ترتيبي ضيق. وهذا الإختلاف يعود جزئياً إلى معنى الكلمة ذاته. فالقواميس العربية القديمة تعرف القوّام على أنه: «من يسوس أمور الناس ويقوّمهم»[4]. وعليه، فحيثما كان المجتمع سلطوياً إستبدادياً كان من المنطقي أن يلوّن اللغويُّون هذا المعنى بمنظورهم السلطوي وأن يتغاضوا عن المعاني الملائمة الأخرى[5]. ومع تغير العالم، حاول اللغويُّون المعاصرون تلخيص المعنى من الشوائب السلطوية وإعادة المعاني الأخرى لهذه الكلمة. ونظراً لتحيزي للديمقراطية الإسلامية، فسوف أختار أقل تفسيرات هذ الكلمة تركيزاً على التدرج الترتيبي في السلطة.

ونحن الآن جاهزون لبحث التضارب الظاهر بين مبدأ المساواة والنص الغامض. وإحدى القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي هي أنه حينما يبدو أن

(1) ترد هذه المعاني في أي قاموس عربي عادي. أنظر على سبيل المثال محمد إسبر وبلال جنيدي، «الشامل»، (بيروت، دار العودة، 1981)، ص 235 ـ 236. وللاطّلاع على معنى «التبعيض» انظر أيضاً: فخر الدين الرازي، «المحصول في علم أصول الفقه»، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992)، الجزء الأول، ص 381، الرقم 3.

(2) المرجع نفسه، ص 764.

(3) انظر على سبيل المثال الرازي، المحصول، الجزء 2، ص 333.

(4) الخليل بن أحمد، «كتاب العين»، (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1988)، الجزء الخامس، ص 232.

(5) انظر على سبيل المثال رضا، ص ص 67 ـ 70. أنظر ايضاً: الطبري، الجزء الخامس، ص 57، الذي يعتبر الرجال «أمراء» على النساء، ومحمد عبد الحميد، «الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية»، (القاهرة، محمد صبيح وأولاده، 1966)، ص 122؛ وأبو شقة، ص 100 ـ 101. ولكن للكلمة معان غير سلطوية كما في «قام على الزرع».

هناك تعارضاً بين الآيات يجب علينا إمعان النظر فيها بحثاً عن معنى يجمع ويوفق بينها[1]. وهناك قاعدة أساسية أخرى تنص على أن السبيل لحل التضارب الظاهر بين الآيات هو بحث نطاق كل منها[2]. فإذا تبين أن نطاق الأولى عام ونطاق الثانية خاص فعندئذ قد تكون الثانية تخصيصاً للأولى.

وفي هذه الحالة من الواضح أن العبارة القرآنية التي تعبر عن مبدأ المساواة ذات نطاق عام إذ أنها لا تشتمل على أية قيود أو شروط أو إستثناءات. كما أنه يرد تكرارها بصيغ متشابهة في القرآن عدة مرات. أما الآية التي تتضمن النص الغامض فبنيتها مختلفة تماماً. فهي تبدأ ظاهرياً بنص عام هو «الرجال قوامون على النساء» ويلي هذا النص مباشرة توضيح يضيق نطاق ذلك النص العام في الظاهر (تخصيص الأعم) بتحديد العلات أو الظروف (وفقاً لمختلف معاني «بما») التي تؤهل الرجل لأن يكون قوَّاماً[3]. ومنها مثلاً، ما فضَّل الله به بعض الرجال على بعض النساء. والجدير بالذكر أن التفاضل باللغة العربية يفيد بمعنى «الاختلاف»، كما في علم التفاضل والتكامل، ولا يفيد بالضرورة بمعنى «التفوُّق».

ولذلك فإن النص العام المذكور لا ينطبق على رجل إلا إذا: (1) كان الله قد فضَّله في ظرف معين بصفة لا تتوفر لدى المرأة المعنيَّة (ولكنها تحتاج إليها في ذلك الظرف) و(2) كان ينفق عليها. ولا يجوز للرجل أن يدعي لنفسه حق توجيه المرأة أو إرشادها في شؤونها الخاصة (غير المالية، إذ أن أمورها المالية عائدة لها كما هو معلوم) إلا إذا توافر هذان الشرطان معاً. والعنصر الأول مهم في تفسير ما يجعل الدور الاستشاري للرجل مقبولاً على الإطلاق في حين أن العنصر الثاني يقصر الدور الاستشاري على شخص واحد هو الشخص الذي يقوم برعاية المرأة المعيَّنة بوصفه معيلاً لها (هذا إذا كانت المرأة معالة بالفعل). وإلا فقد يتنطح كثير من الرجال (الفضوليين) لإسداء المشورة إليها دون طلب منها.

---

(1) الزحيلي، ص 1182.

(2) المرجع نفسه.

(3) محمد شلبي، «أصول الفقه الإسلامي»، (بيروت، الدار الجامعية، التاريخ غير وارد)، ص ص 438 ـ 439 و433 ـ 464.

ويشير القرآن بوضوح إلى أن هذين الشرطين لا يتوافران في كل الرجال. وبالإضافة إلى معنى التبعيض السالف الذكر لـ «بما»، يشير النص إلى تفضيل الله «بعض» الرجال على بعض النساء[1]. وبعبارة أخرى، فقد أشير إلى معنى التبعيض للنص مرة واحدة على الأقل في الآية وربما مرتين.

وبعبارة أخرى، فإن القرآن يصف في هذه الآية ظروفاً مشابهة للظروف التي كانت قائمةً عند نزول القرآن حيث كانت بعض النساء معتمدات على غيرهن من الناحية المالية ولم يكن يتوفر لديهن نفس القدر من العلم أو السلطة في بعض المجالات الهامة. وفي مثل هذه الظروف، تعلمنا الآية أن الله كلَّف الرجل (هذا تكليف وليس إمتيازاً)، بإرشاد المرأة المعنيَّة وإسداد المشورة إليها في تلك المجالات. غير أنه يجوز للمرأة أن ترفض ذلك التوجيه والإرشاد (وإلا أصبح الإرشاد استبداداً).

وحتى لا أتهم بالانسياق وراء منظوري، أود أن أقيس تحليلي للفظة «بما» (الذي ارتكز عليه تفسيري) بالتحليل الذي أجراه أحد كبار الفقهاء التقليديين. لكنني لا أستطيع القيام بذلك إلا بصورة غير مباشرة حيث إن كبار الفقهاء التقليديين قد أقروا بالفعل تفسيراً للنص الغامض يتفق مع التصوّر الأبوي الذي يؤيدونه. ولكني أستطيع مثلاً أن أثبت صحة تفسيري بمقارنته مع تفسير أحد كبار الفقهاء للفظة «بما» في سياق مشابه لا توجد فيه مطبات النزعة الأبوية الموجودة في السياق الأول. وقد وجدت مثل هذا التفسير عند الرازي.

لقد ركز الرازي على معنى لفظة «بما» في نص قرآني آخر يلي مباشرة النص الغامض في نفس الآية. وذلك النص هو:

﴿فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله﴾[2].

---

(1) من المهم في هذا الصدد الإشارة إلى منطق الإمام رضا (الجزء 5، ص 68)، الذي يحاول من خلاله أن يبرهن على أن «بعض» يعني عموماً «كل» بالنسبة للذكور والإناث.

(2) سورة النساء، الآية 34.

تفيد كلمة «قنوت» التي اشتقت منها صفة «قانتات» عادة طاعة الله والخشوع له. وبالرغم من أن «قانتات» تعني «نساء مطيعات لله وخاشعات له»، فقد خلص الفقهاء (ومنهم الرازي) إلى أن طاعة النساء الصالحات المشار إليها هنا لا بد وأن تشمل أيضاً طاعة الأزواج[1].

وبالمثل، فإن كلمة الغيب تشير عادة إلى المجهول، أي المستقبل الذي لا يعلمه إلا الله. ولكن حيث أن الآية تتحدث عن النساء فقط، فقد فسرت كلمة «غيب» على أنها تعني الأزواج الغائبين وفسر الجزء ذو الصلة من الآية السالفة الذكر على أنه يشير إلى واجب المرأة أن تحفظ نفسها من الزنا وأن تحفظ مال زوجها من الضياع في غيابه[2]. لكنني لا أنوي هنا مناقشة معنى هذا الجزء من الآية وإنما يهمني تحليل معنى «بما» فقط في ذلك النص لمقارنته مع تحليلي لنفس الكلمة في النص الغامض. ولذلك، سأركز الآن على الطريقة التي حلل بها الرازي لفظة «بما» في تفسيره المشهور.

يقول الرازي إن «ما» في القول القرآني «بما حفظ الله» لها أحد المعنيين التاليين:

(أ) «ما» بمعنى «الذي».

وعند ذلك يكون معنى القول أنه على الزوجات «أن يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن»[3].

ويلاحظ أن تفسير الرازي لا يكتفي بربط الجزأين من القول وإنما يقيم علاقة سببية بينهما من خلال استخدام عبارة «في مقابلة».

(ب) «ما» قد تكون مصدرية.

---

(1) أنظر مثلاً الرازي، «تفسير الفخر الرازي»، (د. م، دار الفكر، د. ت)، الجزء العاشر، ص 92.

(2) المرجع نفسه، ص 92.

(3) المرجع نفسه.

وعندئذ يكون معنى العبارة إما «أن النساء يحفظن حقوق الزوج بما حفظ الله إياهن، أي لا يتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله أو أن النساء يكنَّ حافظات لحقوق أزواجهن بسبب حفظهن الله أي بسبب حفظهن حدود الله وأوامره بالامتثال لأوامر أزواجهنَّ»[1].

وهكذا يكون الرازي قد فسَّر معاني «بما» بشكل يتوافق مع تفسيرنا.

وبالتالي، فهناك بالإضافة إلى القواميس المتداولة عموماً، فقيه تقليدي واحد على الأقل حلل معنى كلمة «بما» في سياق قرآني مماثل وخلص إلى نفس النتيجة التي خلصت إليها. وبعبارة أخرى، ليس في التحليل اللغوي الذي أجريته لكلمة «بما» في النص الغامض أي شيء غريب. ولا تثور اختلافات حوله إلا عندما يؤخذ هذا التحليل لكلمة «بما» مأخذ الجد ويستند إليه في تفسير النص الغامض. وعندها يصبح النطاق المحصور لقوامة الرجل (أو بعض الرجال على بعض النساء) واضحاً ولكن الفقهاء التقليديون حاولوا تجاهل هذا الحصر أو صرف النظر عنه[2].

ومن ذلك يتضح أن النص الغامض ليس غامضاً أبداً بل على العكس فإنه منطقي تماماً. وإدراج نص مماثل بشأن قوامة بعض النساء في ظروف تحدد بنفس الطريقة هو أيضاً أمر منطقي من الناحية النظرية ولكنه لم يعد ليعالج ظرفاً قائماً وقت نزول القرآن. ومع هذا، فعندما أصبح من اللازم ذكر مسؤولية متماثلة فيما يخص تبادل الإرشاد والحماية بين الرجل والمرأة لم يتردد القرآن في القول بأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض[3].

وثمة مسألة أخرى ينبغي التفكير فيها (كما يدعونا القرآن إلى ذلك) فالنص الغامض نزل في مجتمع سلطوي/أبوي سعى النبي لجعله متحضراً وديمقراطياً. وبالتالي ينبغي النظر إلى النص على حقيقته، أي قيد مفروض على الرجال لمنعهم من القيام تلقائياً (كما كان كثير منهم يفعلون وقتئذ) بأدوار تنطوي على ظلم للمرأة.

---

(1) المرجع نفسه، يرد في تفسير الطبري تفسير مماثل، الجزء 5، ص 57 ـ 58.

(2) انظر: الحاشية 123.

(3) سورة التوبة، الآية 71.

فأقصى ما يمكن أن يفعلوه، حسب الآية، هو إرشاد النساء وإسداء المشورة إليهن وذلك إذا توافرت بعض الشروط. ومن ثم فينبغي على المسلمين الأتقياء الذين لم يشوه التصور الأبوي آراءهم ألا يخرجوا بهذه القاعدة عن نطاقها وألا يتصرفوا بالتالي تصرف المستبد فيحاولوا إرشاد زوجاتهم عندما يكونون غير مؤهلين لذلك وفقاً للآية.

ولعل بعضكم يتساءلون عما إذا كنت قد قرأت بقية الآية أو الأحاديث الكثيرة المعروفة والمتعلقة بهذا الموضوع. والجواب هو بطبيعة الحال نعم وبقية الآية لا تغير هذا التحليل إذا ما نظرنا إليها من منظار غير أبوي. وآمل أن أوضح ذلك في المستقبل عندما أبحث ولاية التأديب. أما فيما يخص الأحاديث. فكلنا يعرف الطبيعة المعقدة لمثل هذه المناقشة نظراً للمسائل المتعلقة بصحة بعض الأحاديث. ولكن الأهم في ذلك أن القرار هو مصدر الأحكام الإسلامية الرئيسي ولا تقبل صحة أي حديث يخالف القرآن صراحة. ونحن هنا قد أوضحنا الحكم الإسلامي في تساوي البشر جميعاً.

لقد أساء الفقهاء التقليديون استخدام النص الغامض ـ رغم مفهومه الحصري ـ في إقامة نظام أبوي مستبد داخل الأسرة حرم كثيراً من النساء من كل راحة وفرض عليهن الطاعة الاستبدادية وأفقدهن الحريات الأساسية لدرجة أنهن أصبحن كالقاصر الموضوع تحت الوصاية إماء وسجينات في بيوتهن مقيدات بزواجهن[1]. وقد تجاهل الفقه التقليدي تماماً الجانب الحصري للنص وبدلاً من ذلك عممه واعتبر القوامة حقاً وامتيازاً يتمتع بهما كل الرجال، حتى في الحالات التي فضل الله فيها المرأة على الرجل من حيث الذكاء أو المهارات أو الثروة أو غيرها من المواهب[2].

ويلقي هذا التحليل ضوءاً جديداً على الإصرار التقليدي على أن يعيل الزوج زوجته (بحيث إن أي شرط في عقد الزواج ينص على خلاف ذلك يكون لاغياً).

(1) أنظر على سبيل المثال تفسيرات شلبي، ص 118.
(2) أنظر مثلاً أبو شقة، ص 100.

وفي الحقيقة، إن هذا الإصرار ليس أكثر من إصرار التقليديين على إيجاد أوضاع تجعل قوامة الرجل عامة على المرأة. إذ إن الزوج الذي لا يعيل زوجته يفتقر إلى أحد الشرطين القرآنيين الأساسيين للقوامة (بصرف النظر عن معنى هذه الكلمة) وبالتالي لا يصح له أن يكون قواماً[1]. ويمكن النظر إلى الحظر التقليدي الذي يمنع المرأة من دخول قوة العمل والذي يديم إعتمادها المالي على الرجل في نفس الضوء.

وبعبارة أخرى، فإن النهج التقليدي للفقهاء إزاء قوامة الرجال كان ذا اتجاهين فهو من جهة يستند إلى الحجة الأبوية القائلة إن الله فضل جميع الرجال (بمعنى «جعلهم أكثر تفوقاً») على جميع النساء بما منحهم إياه من ذكاء وقوة عضلية. وقد مكنت هذه الحجة الفقهاء من أن يعتبروا الجزء الأول من الشرطين في النص الغامض متوافراً دائماً، من جهة. كما عملوا على جعل الشرط الثاني حقيقة عامة شاملة بقوة القانون. ولذلك أجبروا المرأة على البقاء في بيتها ومنعوها بالتالي من المشاركة في الحياة العامة وحرموها من أية إمكانية حقيقية لتعيل نفسها (ما لم تكن موسرة أصلاً) وتم كل هذا رغم أن جميع الفقهاء يقرون بأن الإسلام يصون الاستقلال المالي للمرأة[2].

وهكذا فإن الفقهاء لم يؤيدوا النموذج الأبوي التقليدي فحسب بل إنهم عملوا أيضاً على جعله حقيقة عامة من خلال سن قوانين تقييدية تضر كثيراً بالمرأة. واستخدموا التصوُّر الأبوي وسلطتهم القانونية في تأكيد القوامة التلقائية لجميع الرجال. وقد أبطل هذا النهج المفهوم الحصري للنص الغامض إذ كان تفسيرهم لهذا النص يرتكز على تفسير خاطىء للآية وسلوك استبدادي إزاء المرأة وتشويب الشريعة بتصوُّر أبوي ينطوي على تعارض عميق مع مبدأ المساواة القرآني الوارد في عدة آيات. وبالتالي فلم يعد من الممكن قبول

(1) للاطّلاع على معنى هذه النقطة. أنظر بحث الخمليشي، ص ص 75 ـ 116، ولا سيما الصفحات 87 ـ 88.

(2) المحمصاني، «الأوضاع التشريعية»، ص 495.

ذلك التفسير.

كيف يمكننا أن نغير هذا الوضع؟ من الواضح أنه يتعين علينا دراسة الفقه دراسة متعمقة ولكن ذلك وحده لن يكفي. وعليه سأشير فيما يلي ببعض الإجراءات المفيدة.

هـ ـ التوصيات

يتعين على النساء المسلمات الراغبات في استعادة حقوقهن المشروعة أن يتخذن فوراً إجراءات على جميع المستويات الممكنة بما في ذلك المستوى الفردي والتنظيمي والاجتماعي والسياسي والوطني والإقليمي والدولي. ويجب أيضاً النظر بجدية في إمكانية الحصول على دعم جميع الجهات المهتمة حقاً بنضال المرأة وذات النوايا الحسنة غير المعادية للإسلام، بما في ذلك الرجال والنساء من غير المسلمين والمنظمات الدولية. وينبغي وضع استراتيجية مدروسة جيداً لتنسيق وتنفيذ التغييرات التي ينبغي إدخالها على النظام الأبوي مع الإقرار بأن هذه العملية ستكون صعبة وطويلة.

1 ـ **التخطيط والتنسيق الاستراتيجي**: يتضح من هذه الورقة أن لمشاكل النساء المسلمات قاسماً مشتركاً واسعاً يتمثل في إقحام التفكير الأبوي في الشريعة الإسلامية مما يشكل انتهاكاً واضحاً لبعض الآيات القرآنية ويتعارض مع روح القرآن وفلسفته القائمة على المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات ومع السنَّة النبوية.

وعليه تستطيع النساء المسلمات من مختلف البلدان الإسلامية وضع استراتيجية مشتركة لمعالجة المشاكل المتعلقة بحقوق المرأة في المنطقة العربية. وبعد ذلك يتم التوسع في تفاصيلها وإدخال تعديلات طفيفة عليها في ضوء الحالة المحلية في كل بلد. ومن الأركان الأساسية في هذه الاستراتيجية التشديد على أن حركة الدفاع عن حقوق المرأة المسلمة تستند إلى التقاليد الإسلامية وإلى فقه إسلامي متين لا يقل في صحته وقابلية الدفاع عنه عن الفقه الذي إستند إليه علماء القانون الأبويون.

2 ـ **إستحداث فقه جديد:** يجب أن يرتكز الفقه الإسلامي الجديد على المبادىء الفقهية التقليدية الهامة. فينبغي مثلاً استخدام المبدأ الفقهي المستعمل على نطاق واسع والذي أشير إليه أعلاه، وهو أن القوانين تتغير مع تغير الزمان والمكان، لمراجعة كثير من القوانين التي لم تعد مقبولة ولا منصفة في عالمنا المعاصر وهي بذلك تخالف مقاصد الشريعة وأولها العدل. ولا بد من مراعاة رأي المرأة لدى إعادة تقييم تلك القوانين كما سنرى فيما بعد.

ويتعين على النساء المسلمات أيضاً أن يفدن كل الإفادة من المبدأ الفقهي الراسخ المذكور أعلاه والذي يجيز إدخال تغييرات على القوانين لدرء الضرر عن المجتمع والمسلمين. ويجب على النساء المسلمات أن يستعددن لوضع قائمة بالخسائر الفادحة التي تكبدتها البلدان الإسلامية والمنطقة العربية بأسرها خلال القرون الماضية حتى يومنا هذا بسبب النظام الأبوي. وينبغي أن يشمل هذا التحليل الخسائر التي تكبدها الرجال أيضاً في ظل هذا النهج الاستبدادي العتيق من التنظيم الاجتماعي والسياسي.

وينبغي أيضاً استخدام مبدأ التخيُّر التقليدي في إنتقاء الآراء التي تتلائم على أكمل وجه الاحتياجات الحالية للمرأة والمجتمع والعالم من الفقه التقليدي والمعاصر على حد سواء.

والأهم من ذلك، ينبغي استخدام المبدأ الفقهي المتمثل في خدمة الصالح العام لإزالة كل بقايا النزعة الأبوية من النظام القانوني. ويمكن القيام بذلك من خلال التنبيه إلى أنه لم يعد من الممكن أو المقبول الإشارة إلى الصالح العام من وجهة نظر الذكور من الطبقة الاجتماعية العليا فقط. كما ينبغي التنبيه إلى أنه لم يعد من المقبول أن يحدد الرجال مهما كانوا عاقلين أو متعاطفين أو مطلعين، مصالح النساء. وعلى نساء المنطقة أن يستعدن حقهن في أن يعبرن بأنفسهن عن مطالبهن، كما كن يفعلن في عهد النبي.

ويعتمد نجاح استراتيجية التغيير التي تتبناها حركة الدفاع عن حقوق المرأة في المنطقة إلى حد كبير على قدرتها على نقل رؤيتها الواسعة للتغيير إلى الرجال

وإقناعهم بأهميتها بالنسبة لاستقرار المنطقة وأمنها. وبعبارة أخرى، ينبغي أن تؤخذ الحركة مأخذ الجد. فالظروف الدولية قد أقحمتها في اللعبة السياسية العالمية وهكذا اكتسب الموضوع أهمية خاصة. وفي حين يتعين على الحركة أن تثبت لرجال المنطقة إهتمامها برفاه المنطقة ككل، ينبغي عليها أن تطلب في المقابل أن يعترف الرجال بدورها الخطير على المستوى الدولي والمحلي وأن يقبلوا زعامتها في مسائل مختلفة ويكونوا مستعدين للتعاون معها ومع حلفائها المخلصين.

إن تحقيق هذا الجزء من الاستراتيجية أمر جد صعب نظراً لأن كثيراً من الرجال المسلمين يعتقدون أن النساء غير مؤهلات لتولي أدوار قيادية في دولة مسلمة. وينبغي التصدي لهذا الإعتقاد الذي يرتكز على حجج معقدة بحجج فقهية مقابلة وليس فقط من خلال اتخاذ إجراءات فعالة. ولقد قمت ببحث هذه المسألة وسوف أكتب ورقة عنها في المستقبل لبدء حوار حول هذا الموضوع وتوجيهه توجيهاً بناءً.

وعليّ أن أقول عند هذه النقطة أن ثمة مشكلةً أخرى في تنفيذ هذا الجزء من الاستراتيجية وهي تتمثل في أن كثيراً من النساء المسلمات لا يعتقدن أنهن قادرات أو مؤهلات لتولي أدوار قيادية. وقد فوجئت أثناء محاضرة ألقيتها مؤخراً في بلد إسلامي عندما أيدت غالبية النساء في الحضور، ومعظمهن طالبات كلية شابات، مشاركة المرأة في العملية السياسية عن طريق التصويت ولكنها رفضت إعطاءها حق تولي مناصب سياسية.

وتدل هذه الحادثة وحوادث أخرى كثيرة مشابهة في بلاد غير مسلمة أيضاً على أن الأيديولوجيا الأبوية قد تركت خلال القرون بصماتها على فكر المرأة. ومع أن عديداً من النساء المسلمات ظللن يقاومن هذا التلقين على مدى القرون، فإنه لا يزال يجري استبدال صور خديجة وعائشة وزينب وخولة بنت الأزور وغيرهن بصور الحريم والمرأة الأُلعوبة. ولذلك علينا أن نعيد بناء فكرنا من خلال التعليم وشبكات العمل والدعم حتى ننشىء حركة نسائية ناجحة.

3 ـ **بناء جبهات موحدة**: من المهم أن تسعى النساء المسلمات إلى تشكيل

تحالف واسع لدعم قضيتهن. وكما سبق لي أن أشرت، فإن النظم الأبوية قد أضرت بالرجل والمرأة على السواء في العالم الإسلامي. وهذا يعني أن هناك مطالب يمكن للرجل والمرأة أن يشتركا فيها. وبالتالي، فهناك أساس موضوعي للعمل المشترك بين الرجل والمرأة طالما أن المرأة لا تتخلى عن دورها التقليدي على أية جبهة، سواء نظرياً أو عملياً.

ومن بين المطالب المشتركة الرئيسية إيجاد ديمقراطية منطلقة من جذور إسلامية إذ أن انعدامها يضر بالرجل والمرأة، ولكن علينا الملاحظة بأن مطالبة المرأة بهذه الديمقراطية ستغني مضمون هذا المطلب بحيث يشمل عدة قضايا نسائية يعتبرها الرجال عادة خارجة عن نطاق الديمقراطية السياسية ومندرجة في مجال «الشؤون الخاصة». ولذلك ينبغي على المرأة أن تؤدي دوراً ريادياً في تشكيل هذه الجبهة الموحدة والمحاربة من أجلها ودراسة وتطوير المبادىء الفقهية التي قد تستند إليها في كفاحها من أجل استعادة حقوقها المهضومة.

وينبغي على النساء المسلمات أيضاً ألا يترددن في تشكيل تحالفات مع المجموعات الديمقراطية الدولية ذات النوايا الحسنة. ومع أن النساء المسلمات ونساء العالم الثالث وجدن صعوبة كبيرة في إسماع صوتهن في الأيام الأولى للحركة النسائية في الولايات المتحدة فقد تم إحراز تقدم ملموس في هذا المجال فيما بعد. فكثير من الجماعات اليوم تدرك تماماً أهمية أن تقوم المجموعات المضطهدة نفسها بتحديد مشاكلها وأهدافها بدلاً من أن تقوم بذلك مجموعات أخرى نيابة عنها. إن الاعتراف بحق كل مجموعة في أن يكون لها صوت أصيل يجب أن يشكل معياراً هاماً للتمييز بين المجموعات المعنية فعلاً بحقوق الإنسان والمرأة والمجموعات المغرضة.

ولقد ظلت المنظمات الدولية لفترة طويلة تحدد مشكلات النساء المسلمات وأولوياتهن ضاربة عرض الحائط باعتراضات النساء المسلمات. بل إنها أقدمت حتى على اختيار نساء مسلمات يتخذن مواقف تستحسنها النساء الغربيات كناطقات بلسان المسلمات جميعاً وأغدقت عليهن الأموال والجوائز. وينبغي وضع حد لهذا التصرف السلطوي ولا يمكن وضع حد له إلا من خلال تحرك نسائي إسلامي وليس من خلال

الإهمال. ويجب أن يصر تحالف النساء المسلمات في الشرق والغرب على تحديد أولويات بنفسه وعلى أن تعترف المنظمات الدولية بدوره القيادي وأن تتخلى عن النهج الاستعماري الذي لا يتيح للمرأة المسلمة أن تعبر عن مطالبها بنفسها.

ويسرني أن أبلغكم بأنه توجد في الغرب بالفعل مجموعات نسائية ومجموعات معنية بحقوق الإنسان تهتم اهتماماً حقيقياً برفاه النساء المسلمات وتريد أن تسمع صوتهن وأن يُدِرن كفاحهن بأنفسهن ولربما تشكل هذه المجموعات الأغلبية. ومن المحزن أن نهمل هذه المجموعات الصديقة بسبب المشاكل التي أحدثتها بعض المجموعات المعادية. وينطوي هذا التحالف على فوائد عديدة. فهو من جهة يوفِّر للنساء المسلمات فرصة الاضطلاع بدور أنشط في الغرب ذاته من خلال توفير مداخلاتهن في وقت مبكر في أية مناقشات تجريها النساء الغربيات حول مسائل تتعلق بالنساء المسلمات والإسلام. ويمكن لي أن أؤكد لكم أن مساهمتكم ستكون في كثير من الأحيان موضع تقدير لأن كثيراً من هذه المنظمات تود الحصول على معلومات عن المسائل المطروحة وأن تتخذ الموقف المناسب. ونحن حتى الآن قصرنا في واجبنا وألقينا باللوم عليها.

4 ـ **المطالبة بتطبيق نظام التعليم الشامل وبناء هياكل أساسية أفضل**: لقد ألحقت عقود من التجاوز والفساد الأبوي أضراراً بالغة بالهياكل الأساسية في كثير من البلدان الإسلامية. وعلى سبيل المثال فلا شك أن الإسلام قد جعل العلم فريضة على كل ذكر وأنثى. ومع ذلك فإننا نجد أن معدلات الأمية في بعض البلدان الإسلامية مرتفعة لدى الذكور وأكثر ارتفاعاً لدى الإناث.

وكما ذكر سابقاً، فإن التعليم يؤدي دوراً خطيراً في إيجاد الوعي الإسلامي المتحرر الجديد ولا ندري كيف يمكن لأي إنسان أن يكون حراً في عالمنا الحالي الذي يحكمه التقدم التكنولوجي إن كان يفتقر إلى المهارات الأساسية التي تمكنه من التغلب على المشاكل التي قد تواجهه. ويستحيل على أي مسلم سواء كان ذكراً أم أنثى أن يقيِّم على النحو الملائم وبطريقة مستقلة الآراء والتفسيرات الإسلامية المختلفة وهو لا يستطيع قراءة القرآن والتفكير بطريقة سليمة وبحرمان

المواطنين من هذه المهارات الأساسية أخذت البلدان الإسلامية تغرق بسرعة في بحر من الجاهلية الحديثة على المستوى الإسلامي والحضري.

إن العلم الذي يستلزمه عصرنا يجب أن يكون جيد النوعية ويتطلب مستويات عالية من الأستاذ والطالب على حد سواء، ولذا فعلى مدارسنا أن تنافس المدارس الغربية في توفير مستوى تعليمي متفوِّق من حيث المضمون العلمي والانضباط والعمل الجاد. والمؤسسات التعليمية الإسلامية التي حققت هذا الهدف قلة قليلة. وعلى النساء أن يولين عناية خاصة لتنشيط هذه المؤسسات التعليمية كما أن عليهن أن يضطلعن بدور هام في إعادة النظر في المنهج التعليمي وتحديده لتأمين إزالة كل ما يمكن إزالته من آثار التفكير الأبوي واستبدالها بآراء تدعم كلاً من الرجل والمرأة وتحررهما.

ولا يمكن رد العيوب الخطيرة في التعليم في البلدان الإسلامية إلى قلة الموارد، بل إنها تعود إلى أولويات الإنفاق للدولة فكثير من الحكام المسلمين لا يعتبرون أن من واجبهم أن يستثمروا أموال الدولة لمصلحة شعوبهم. والواقع أنه في غياب ديمقراطية حقيقية سواء على النحو الإسلامي أو الغربي، فإن الزعامة السياسية في كثير من تلك البلدان تخاف من الشعب وتعمل كل ما بوسعها لإبقائه تحت سيطرتها. إن من مصلحة كل الأطراف وضع حد لهذه العلاقة المضطربة.

5 ـ **بدء حوار وطني**: إن النزاعات السياسية الداخلية وعدم الاستقرار القائم في كثير من البلدان الإسلامية يضر بجميع الأطراف. وبالتالي، ينبغي بدء حوار وطني في كل من هذه البلدان بين الرجال والنساء، والحكام والمحكومين للتوصل إلى تفاهم جديد ووضع حد لهذه الحالة المتفاقمة ويجب أن يرتكز هذا التفاهم على تنفيذ هياكل ديمقراطية للحكم ونواحي الحياة الأخرى والاعتراف بالحاجة إلى الإستقرار وضرورة إعادة بناء الهياكل الأساسية واحترام كرامة الإنسان. ومثل هذا الميثاق الوطني ضرورة ملحة للشروع في بناء الثقة بين مختلف الأحزاب في كل بلد وإذا لم يتحقق ذلك، فإن الكل سيصير إلى ضياع مؤكد. لقد استطاعت بعض الدول الإسلامية أن تنهي مؤخراً نزاعاتها مع إسرائيل فما هو السبب الذي يمنع هذه الدول

من إنهاء نزاعاتها مع مواطنيها المسلمين والدول الإسلامية الأخرى؟ أليسوا قادرين على ذلك؟

6 ـ **زيادة فرص العمل**: يجب أن تكون المرأة قادرة على العمل وعلى إعالة نفسها كي توفر أساساً مادياً لاستقلالها. إن حق المرأة في العمل والاضطلاع بأنشطة تجارية تؤكده سيرة السيدة خديجة وغيرها من النساء اللاتي عاصرن الرسول. غير أن وجهة النظر هذه تثير مسائل أخرى مثل الرأي التقليدي المتطرف الذي يقول بأن على المرأة المتزوجة أن تقر في بيتها وألا تغادره إلا بإذن زوجها. ومما يؤسف له أن هذا الرأي الأبوي موجود في معظم قوانين الأحوال الشخصية كما رأينا سابقاً وبالتالي ينبغي علينا التصدي له على الفور إذ هو لا يحد فقط من الفرص المتاحة للمرأة للعمل والاضطلاع بمشاريع تجارية وإنما ينال أيضاً على نحو خطير من حقوقها كإنسان. وهذا الرأي يستند بوضوح إلى التصور الأبوي الذي سبق وصفه في هذه الورقة والذي لم يعد مقبولاً ولم يعد من الممكن تبريره من وجهة نظر إسلامية أو واقعية.

وكما أن المجتمعات المسلمة الأبوية أقرت أخيراً بالحاجة إلى التخلي عن الرق، يجب كذلك إرغامها على الاعتراف بضرورة التخلي عن حبس الزوجات. والأسس الفقهية السليمة لإجراء هذا التغيير موجودة منذ القدم وكل ما ينبغي أن نفعله هو أن نضعها في المقدمة وأن نصيغها بعباراتنا ونعمل من أجل قبولها. وفي البلدان التي قيد فيها حق المرأة في العمل بموافقة الزوج، يجب العمل على إلغاء شرط الموافقة (إذ تتوفر للزوج حلول شرعية أخرى إذا كان غير راض عن سلوك الزوجة) أو حصر الأسباب المشروعة التي يمكن للزوج اللجوء إليها لمنع زوجته من العمل وتضييقها قدر الإمكان. وفي بعض القوانين يجوز للزوج أن يعترض إذا كانت وظيفة الزوجة مخلة بالآداب أو كان عملها منافياً لمصلحة الأسرة. لذلك ينبغي على النساء أن يطلبن من المحاكم أو الهيئة التشريعية تعريف نوع الوظائف والمصالح الأسرية التي تشملها هذه العبارة مسبقاً بدلاً من ترك مثل هذا التحديد الهام لهوى الرجل. كما أن عليهن أن يعترضن على أي تحديد يكون أشمل من المطلوب وأن يطالبن بحقهن في منع أزواجهن من قبول وظائف مخلة بالآداب.

تعطينا المادة 38 من المدونة المغربية مثالاً جيداً لقانون يتضمن تحديداً أشمل من اللازم. فهي تسمح للمرأة أن تدرج في عقد زواجها شرطاً يسمح لها بالعمل في مجالات تتعلق بالمصلحة العامة للبلد. وهذا يعني إستثناء كل الوظائف الأخرى فلو أن خديجة كانت تعيش في المغرب لوجدت نفسها عاطلة عن العمل.

وتثور أيضاً مسألة ما إذا كان ينبغي أن يكون بإمكان الزوجة أن تعترض هي الأخرى على قيام زوجها بوظيفة مخلة بالآداب (مثل العمل في حانة). غير أن هذه المسألة تدخل في صميم مفهومي القوامة والطاعة اللذين سبقت مناقشتهما وما إذا كان هناك تماثل في الواجبات داخل الأسرة. غير أنه يمكن الدفاع عن هذا التماثل في ضوء الآية القرآنية الآنفة الذكر التي تصرح بأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض.

إن الرأي الشائع لدى الفقهاء الأبويين هو أن الزوج له ولاية قانونية على المرأة ولكن ليس للمرأة ولاية على زوجها. والحجج الداعمة لهذا الرأي تعتمد على سَنَدين: إجتهاد مبني على القرآن والتصوُّر الأبوي. وحين يؤثر التصوُّر الأبوي في الاجتهاد ينتج عن ذلك فهم خاطىء للقرآن وأحكام مجحفة في حق المرأة. ومن واجب المرأة المسلمة تصحيح هذه الأخطاء عن طريق فضح دور التصوُّر الأبوي فيها. ولا بد للتصحيح أن يستند إلى المعرفة ولذلك علينا تمحيص النظر في الآيات ذات الصلة بالموضوع كالآية التي سبق ذكرها ودراسة الفلسفة القرآنية بكاملها. وقد قمت بنفسي بفحص هذه الآيات واكتشفت أن بعضها قد تم تأويله تأويلاً خاطئاً في حين أن الآيات الأخرى معقدة للغاية وتتطلب تحليلاً دقيقاً ومتعمقاً.

هناك اعتراف متزايد في مختلف البلدان الإسلامية بحق المرأة في العمل دافعه أسباب إقتصادية وليس الدفاع عن حقوق الإنسان. ويجري الاستناد في هذا الموقف الجديد إلى الحجج الفقهية لتبرير التغييرات التي أدخلت على القوانين للسماح للمرأة بالعمل. ويتعين على الحركة النسائية أن تدعم هذا الاتجاه دعماً قوياً وتتعلم منه كما يتعين عليها في الوقت ذاته أن تراقب نوع الوظائف المتاحة للمرأة والعمل على عدم استبعاد المرأة من الوظائف ذات

المدخول العالي أو ذات النفوذ. وهنا قد نصطدم من جديد بمسألة حق المرأة في تولي مراكز قيادية. بيد أن هناك وظائف أخرى كثيرة خارجة عن نطاق هذه المسألة ينبغي علينا فتح أبوابها للمرأة. كذلك علينا متابعة الوضع الوظائفي للمرأة وتحسينه ليس عن طريق إصدار بيانات صحفية وإنما بالعمل الجاد لتوفير الخبرة والدعم. وقد يكون من المجدي جمع ونشر إحصاءات سنوية عن المرأة في مختلف مجالات العمل (تصنف مختلف أنواع الوظائف وتحدد عدد النساء اللاتي يشغلن وظائف في كل مستوى من المستويات والنسبة المئوية للنساء في ذلك المستوى) للإسلاع في إحداث التغيير المنشود، ولو بصورة تدريجية. ومما سيساهم أيضاً في تعجيل هذه العملية كتابة مقالات وعقد اجتماعات مع القيادات السياسية والدينية والتعبير عن الرأي بشجاعة في المحافل الوطنية والدولية والسعي لبلورة دعم الحلفاء غير المغرضين بأشكال مقبولة تعزز هذه المطالب.

7 ـ **بناء المنظمات والمؤسسات**: لا يمكن للحركة النسائية في البلدان المسلمة أن تحقق نجاحاً هاماً دون وجود مجموعة كبيرة من المنظمات النسائية. وكثير من هذه المنظمات قائم بالفعل ولكنه يواجه صعوبات مالية وأيديولوجية وتنظيمية. إن الصعوبات المالية تضعف طاقة المنظمين وتضيع وقتهم الثمين في البحث عن الأموال يومياً. وفي منطقة تتوفر لدى بعض النساء فيها ثروة ضخمة (رغم أن أغلبية النساء لا تتوفر لديهن مثل هذه الثروة)، يجب معالجة هذه المشكلة بصورة أكثر عقلانية. مثلاً، يجب إنشاء مجلس إقليمي ديمقراطي يضم في عضويته قيادات المنظمات الوطنية النسائية وعلى هذا المجلس أن يعد وينسق خطة لجمع الأموال لتوفير التمويل الكافي لمختلف هذه المنظمات. وذاك بالطبع لا يمنع هذه المنظمات من مواصلة أنشطتها الفردية الرامية إلى جمع الأموال في أقطارها المتعددة.

ويجب أن يكون هدف نشاط جمع الأموال الذي يضطلع به المجلس هو إنشاء أوقاف منفصلة لكل من المنظمات الرئيسية ولنفسه عند الضرورة. وتحتاج معظم هذه المنظمات الرئيسية إلى مثل هذه الأوقاف التي توفر لها

مصدراً ثابتاً للدخل وتوفر لها بالتالي الاستقرار والاستقلال المادي والقدرة على القيام بتخطيط طويل المدى، وأهمية الاستقلال المالي هو أنه سيحد كثيراً من قدرة المعارضين الأبويين على ممارسة ضغوط على المنظمات النسائية في الظروف الحرجة. وبما أن إقامة الأوقاف أمر يتطلب الكثير من التنظيم والأموال أصلاً فإن هذه المنظمات تحتاج إلى نفوذ مجلس إقليمي وتخطيطه لتحقيق أهدافها.

سيحوز المجلس الإقليمي قدراً أكبر من الهيبة والاحترام مما تحظى به المجالس القطرية وسيساعده ذلك على جلب الموارد المالية من بلدان خارج حدود المنظمة التي يجري تمويلها. ولن ينجح هذا النهج لجمع الأموال إلا إذا وضع المجلس خطة واضحة ومتكاملة يتم من خلالها إختيار المنظمات التي تحتاج إلى أوقاف. وينبغي أن يؤدي هذا الاختيار إلى شبكة إقليمية من المنظمات النسائية المنظمة والمتكاملة على نحو جيد والتي تؤدي، مجتمعة، دوراً حاسماً في النهوض بالخطة الاستراتيجية للحركة وتنفيذها. وعندئذ سينشط التمويل المتبادل بين البلدان، لا سيما عندما يشرح المجلس للجهات المتبرعة الدور الحاسم الذي يؤديه تمويل منظمة في بلد معين من نجاح الخطة الإقليمية ككل.

وقد لاحظت أن المنظمات النسائية في بعض البلدان التي زرتها تتنافس عادة فيما بينها بدلاً من تنسيق جهودها. وهذه المشكلة لا تخص هذه البلدان أو الحركات النسائية دون غيرها. والواقع أن الكثير من الحركات الناشئة تبتلى بها فتحد من نموها. وللحد من النتائج السلبية لمثل هذه المواقف يجب رفع مستوى الوعي لدى القيادات النسائية.

8 ـ **تبادل المعلومات بين القيادات وتدريبها**: إن أفضل وأسرع طريقة لرفع مستوى وعي القيادات وتخليصها من بقايا المواقف الأبوية تتمثل في تنظيم حلقات دراسية وطنية وإقليمية تلتقي فيها هذه القيادات وتقيم علاقات شخصية بينها مبنية على أساليب مناسبة من السلوك غير الأبوي.

وقد يبدو للبعض أن هذا الاقتراح يستغرق وقتاً أطول من اللازم. كما أنه قد

يتعارض مع الميل الفطري للمرء حيث أن هذه الحلقات الدراسية ستجمع حول مائدة واحدة مجموعة متنوعة من النساء من خلفيات مختلفة تمام الاختلاف ويكاد لا يجمع بينهن شيء على الإطلاق لكن هذا الإقتراح يستحق أن تبذل جهود جدية لتنفيذه ويتعين على النساء أن يسعين لإزالة الحواجز الطبقية والعرقية وغيرها من الحواجز التي تفصل بينهن من أجل خلق حركة متماسكة قوية تستطيع أن تكافح مدة طويلة وأن تساعد في وضع الأساس المتين للتماسك والتفاهم على الصعيدين الوطني والإقليمي.

9 ـ **السعي للوصول إلى مناصب قانونية وقضائية:** يجب على النساء أن يسعين بكل الوسائل للتغلغل في هيكل السلطة فهن لا يستطعن إحداث تغييرات إذا اكتفين بالشكوى والإنتقاد ووقفن وقفة المتفرج ولن يؤخذن مآخذ الجد إذا لم يكافحن من أجل نصيبهن المشروع في السلطة ومن أجل إعادة تعريف تلك السلطة.

ومن الوسائل الهامة التي تستطيع النساء من خلالها بلوغ هذا الهدف التثقيف القانوني ثم استخدام تلك الثقافة لممارسة القانون والإلتحاق بالهيئة القضائية أو الحكم السياسي. فرجال القانون يساعدون في وضع القانون وكذلك القضاة والمشرعون. ولذلك فإننا نحتاج أن نكون في تلك المناصب وأن ندافع عن مواقفنا بدلاً من أن نطلب من حلفائنا الذكور أن يفعلوا ذلك من أجلنا. وهذا يعني أنه ينبغي علينا أن نبحث بجدية موضوع السماح للنساء بشغل مراكز قضائية وأن يرتكز بحثنا على أسس إسلامية واضحة، ويوفر أبو حنيفة مصدراً فقهياً مفيداً للغاية بهذا الشأن يجب علينا استخدامه والتمسك به.

ومن جهة أخرى، فإن بعض البلدان التي تعترف بحق المرأة في شغل مراكز قضائية قد امتنعت مؤخراً عن تعيين نساء في مثل هذه المراكز دون إبداء الأسباب. وينبغي نشر المعلومات عن مثل هذا الاتجاه ونقده علناً قبل أن تترسخ هذه الممارسة. وهذا مجال هام تفيد فيه الدراسات الإحصائية السنوية وإنشاء جبهات موحدة على الصعيدين المحلي والدولي.

10 ـ **استخدام أساليب واضحة للتعجيل بتعديل قوانين الأحكام الشخصية:** هناك حاجة ماسة لتعديل مختلف القوانين التي تقيد الحريات المشروعة للنساء المسلمات وتخفض من قدرهن. ومن أهم التعديلات التي ينبغي إدخالها تعديل يسهّل للمرأة الطلاق. وليس من المهم هنا ما إذا كان هذا التسهيل سيحدث عن طريق مراجعة قوانين الخلع مثلاً، أو عن طريق الاعتراف بصحة الشروط المتعلقة بالعصمة والطلاق في عقد الزواج أو عن طريق إعادة النظر في المصلحة العامة والمواقف القانونية الناشئة عنها، وإن كانت بعض البدائل أفضل من غيرها. غير أن ذلك يجب أن يقترن بحملة تثقيفية في المجتمع المحلي تمهد السبيل لهذه التغييرات كي لا تحدث دون دعم إسلامي شعبي.

إن قاعدة الاعتراف بالشروط الواردة في عقد الزواج قاعدة هامة ينبغي أن تشتمل عليها كل قوانين الأحكام الشخصية التي ستوضع في المستقبل. وزيادة على ذلك، يجب إعادة النظر في المفاهيم التي تستخدم عادة لتضييق نطاق الشروط المشروعة، مثل مفهوم «مقاصد الزواج» و «مقتضاه» وإعادة تعريفها من وجهة نظر المرأة أيضاً. ولهذا فإن مشروع القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية غير مقبول بشكله الحالي ويجب تعديله. ومن وجهة نظر دينية فهذه المسألة ليست صعبة الحل إذ أن هناك تراثاً من الفقه التقليدي الذي لا يستهان به والذي يدعم موقفنا. ويتعين على الحركة النسائية أن تعيد اكتشاف هذه الآراء الفقهية وتبني على أساسها حججاً قوية مؤيدة للتغيير ومستمدة من القرآن والسنة. بعد ذلك، يجب أن تنشر هذه الحجج من خلال حملات تثقيف وإعلام جماهيرية لتمهيد السبيل لتغيير حقيقي.

وبالمناسبة، فإن وسائل الإعلام تظل أداة هامة للغاية لتغيير مواقف الجمهور وبناء الدعم. ولهذا، على النساء أيضاً أن يدخلن هذا المجال ويغيرن نوعية البرمجة ويخفضن نسبة استخدام التصورات الأبوية السلبية إلى الحد الأدنى ويستبدلنها بتصورات إيجابية.

وعلى المرأة أن تطالب بإعادة النظر في مفهوم الولاية على المرأة وأن يتم على الأقل تفسير هذا المفهوم في جميع الدول على الطريقة الحنفية التي تجعل من

الولي مجرد مستشار. كذلك يجب إعادة النظر في مفهوم «الكفاءة» لإزالة الشوائب الأبوية وتثبيت المفهوم على أسس دينية بحتة.

كما يجب على النساء أن يدرسن مفهومي الطاعة والنشوز. إذ إن آثارهما القانونية الحالية، كما ذكر سابقاً، تضر كثيراً بالمرأة ويجب معالجتها بجدية، ولذلك ينبغي إعادة تعريف هذين المفهومين وتعديل قوانين الأحوال الشخصية فيما يتعلق بهما.

وأخيراً يتعين على النساء أن يضممن أصواتهن إلى أصوات القطاعات الأخرى من المجتمع للمطالبة بعدالة المحاكم وضمان نزاهة القضاء الإجرائي في بلدانهن. وبعد أن يتم إعلان هذا الطلب، يمكن جعل تتبع سجلات المحاكم بالنسبة لهذه المسألة جزءًا من التقرير الإحصائي السنوي المذكور آنفاً.

وبذلك آمل أن تكون قد ساهمنا ولو بشكل متواضع في فتح أبواب القرن الحادي والعشرين لبناتنا ولجميع الشابات المسلمات.



المراجع

- القرآن الكريم.
- إسبر، محمد وجنيدي، بلال، «الشامل»، بيروت، دار العودة، 1981.
- الأصفهاني، أبو فرج، كتاب «الأغاني»، مجلدات، بيروت، دار الثقافة، 1959.
- إبن قدامة، «المغني»، بيروت، دار الكتاب العربي.
- أبو زهرة، محمد، «الأحوال الشخصية»، القاهرة، دار الفكر العربي، 1957.
- ــــ، «محاضرات في عقد الزواج وآثاره»، القاهرة، دار الفكر العربي.
- أبو شقة، عبد الحليم، 5 مجلدات، «تحرير المرأة في عصر الرسالة»، الكويت، دار القلم، 1990.
- البرديسي، م.ز. «الأحكام الإسلامية في الأحوال الشخصية»، دار النهضة العربية، 1966.
- الجزيري، عبد الرحمن، «كتاب الفقه على المذاهب الأربعة»، 5 مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الخمليشي، أحمد، «التجديد أم التغلب على عقبات الطريق»، جديد الفكر الإسلامي، المملكة العربية السعودية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود.
- ــــ، «التعليق على قانون الأحوال الشخصية»، الرباط، مكتبة المعارف، 1987.
- الدردير، أحمد، «الشرح الصغير»، عدة مجلدات، القاهرة، دار المدني، 1962.
- النجوي، محمد، «الأحوال الشخصية للمصريين المسلمين»، القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية.
- الرازي، فخر الدين، «المحصول في علم أصول الفقه»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992.
- ــــ، «تفسير الفخر الرازي، دار الفكر.
- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)»، بيروت، دار الفكر، 1973.

- الزحيلي، وهبه، «أصول الفقه الإسلامي»، مجلدان، دمشق، دار الفكر، 1986.
- سكاكيني، وداد، «إنصاف المرأة»، دمشق: مطبعة ثابت، 1950.
- السيواسي، كمال الدين، «شرح فتح القدير»، عدة مجلدات، القاهرة، مصطفى الباب الحلبي.
- الشاوي، توفيق، «فقه الشورى»، المنصورة، مصر، دار الوفاء، 1992.
- شلبي، محمد، «أصول الفقه الإسلامي»، بيروت، الدار الجامعية.
- الطبري، أبو جعفر، «تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن»، عدة مجلدات، مصر: دار المعارف.
- ـــــ، «تاريخ الأمم والملوك»، عدة مجلدات، دار القاموس الحديث، 1968.
- العالم، يوسف، «المقاصد العامة»، هرندن، فرجينيا: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1981.
- عبد الحميد، محمد، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، القاهرة، محمد صبيح وأولاده، 1966.
- عبد الرحمن، عائشة (بنت الشاطىء)، «سكينة بنت الحسين»، القاهرة، دار الهلال، 1965.
- علي، كوثر، «شروط عقد الزواج في الشريعة الإسلامية»، القاهرة، دار الاعتصام، 1979.
- العوضي، بدرية، «المرأة والقانون، الوقائع والطموح»، الكويت، 1990.
- الغزالي، أبو حامد، «إحياء علوم الدين»، 4 مجلدات، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1939.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، «كتاب العين»، بيروت، المؤسسة العالمية للمطبوعات، 1988.
- فوزي، إبراهيم، «أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام»، بيروت، دار الكلمة، 1983.
- المحمصاني، صبحي، «الأوضاع التشريعية في الدول العربية»، بيروت، دار العلم للملايين، 1979.

- ـــــ، «فلسفة التشريع في الإسلام»، بيروت، دار العلم للملايين، 1961.
- كحالة، عمر، «أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام»، 5 مجلدات، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1959.
- مغنية، محمد جواد، «الفقه على المذاهب الخمسة»، بيروت، دار العلم للملايين، 1979.
- النووي، «صحيح مسلم بشرح النووي»، 18 مجلداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- Al-Hibri, Aziza, Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy. Case W. Res. J. Intl L. 24, (1992).
- «Marriage Laws in Muslim Countries», «4 Intl Rev. Comp. Pub. Poly» 227, (1992).
- Hodkinson, Keith, «Mulsim Family Law: A Source Book». London: Croom Helm, 1984.

الزواج كنسق سياسي في المجتمعات البدوية: قبيلة طيء نموذجًا

تركي علي الربيعو

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها أن الزواج في المجتمعات البدوية يظهر كنسق سياسي موجه من قبل لاوعي سياسي قبلي أو عشيري يجد في الزواج الداخلي بين أفراد العشيرة أو القبيلة إلى جانب عوامل لا عقلانية أخرى كالأصل المؤمثل والجد الأسطوري المؤسس والعنف المؤسس وسيلةً للحفاظ على وحدة العشيرة أو القبيلة إزاء القوى الخارجية التي تتربص بها ووسيلةً لاستمرار ديمومتها في التاريخ. وقد سبق لنا البحث في هذه العوامل وبالأخص العنف كوسيلة سياسية تهدف إلى الحفاظ على وحدة القبيلة وتمتين روابطها[1]. ولا يفوتنا أن ننوه إلى أن أي جماعة بشرية لا توجد إلا بانغلاقها على ذاتها كما يرى ريجيس دوبريه في نقده للعقل السياسي، ولا يعقل أن يتم لها هذا إلا بالرجوع إلى أمر متعال، كمثل بطل مؤسس أو فردوس مفقود أو يوم حساب أو جمهورية شاملة جامعة، أو مجتمع بدون طبقات. . . إلخ[2].

وعندما نقول إن الزواج في المجتمعات البدوية يظهر كنسق سياسي ويأخذ

---

(1) تركي علي الربيعو، نحو إناسة لدراسة المجتمع البدوي: قبيلة طي نموذجاً، **مجلة الاجتهاد**، العدد السابع عشر، السنة الرابعة، خريف 1992م/ 1413هـ.

(2) ريجيس دوبريه، كي لا نستسلم، ترجمة رينيه حايك وبسام حجار (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 38.

طابع تظاهرة سياسية فإننا ننطلق من اعتبار أساسي أن بنية المجتمعات النسبية (التي تعتمد مبدأ النسب) هي بنية سياسية وأن نظام القرابة هو نظام سياسي وأن العلاقات السياسية بين أفراد العشيرة أو القبيلة يعبر عنها بألفاظ القرابة وأن الحياة السياسية في العشيرة والقبيلة تتجلى، وعلى حد تعبير بالانديه في الأنتربولوجيا السياسية بالتحالفات والمجابهات أو بالاتحادات والانقسامات التي تصيب الجماعات النسبية[1]. فالزواج في المجتمعات البدوية يتمفصل بعلاقة وثيقة مع النسب ويتحدد انطلاقاً من العمق النسبي. ولمزيدٍ من التفصيل فزواج أي شاب من أية امرأة في العشيرة يتوقف على قربها منه نسبياً وعلى موقعه بين إخوته بالإضافة إلى عومل أخرى كموقعه داخل الفخذ الذي ينتمي إليه هو والمرأة والذي يتحدد انطلاقاً من العمق النسبي وكذلك خارج الفخذ وذلك انطلاقاً من مبدأ التحالفات السياسية بين الأفخاذ المشكلة للعشيرة فكثيراً ما تعبر هذه التحالفات بين أفخاذ العشيرة عن تبادل نسائي يأخذ شكل وصيغة علاقة سياسية. والملفت للنظر هو ذلك الحق السياسي الذي يمارسه الرجال على كل نساء العشيرة أو القبيلة: إذ يستطيع أي رجل من داخل الفخذ أن يمنع زواج أي فتاة من خارج الفخذ تحميه بذلك الأعراف والعادات القبيلة ويمنحه الشرعية وضعه السياسي النسبي داخل الفخذ وكذلك يستطيع أي فرد من العشيرة أن يمنع أي زواج خارجي لفتاة من العشيرة وأن يستأثر بها لنفسه وينطبق هذا على صعيد القبيلة بصورة أخف قليلاً. هذا الحق السياسي يعبر عنه بلفظ (حيار) حيث يستطيع أن يمارس الحيار كل أفراد العشيرة أو القبيلة القادرين وقد جرت حوادث مؤسفة تمَّ فيها قتل كل المتطاولين على مبدأ الحيار. وفي الحالات التي يجري فيها التزاوج بين الأباعد نسبياً يجري إرضاء أولاد عمومة الفتاة بهبات وأعطيات وكثيراً ما تأخذ هذه الهبات طابع أسلحة كأن يدفع لابن عم الفتاة مسدساً أو بندقية.

(1) جورج بالانديه، الأنتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1986)، الصفحات 51، 52، 55، 56.

قبيلة طيء: الزواج كنسق سياسي عند فخذ العساف

سبق لنا التعريف بهذه القبيلة التي تسكن السهل الرسوبي في الجزيرة العليا السورية منذ مئات السنين وترتبط مع القبائل المجاورة بمجابهات وأحلاف سياسية هي عرضة للتغيير والتبديل المستمرين. تتكون هذه القبيلة من طيء الأصلية ومجموعة من العشائر الكبيرة والصغيرة المتحالفة معها مثل عشيرة الجوالة والبني سبعة والراشد والبوعاصي وحرب والغنامة والمعامرة والحلاجمة وبقارة طيء.

على صعيد طي الأصلية التي تعود بنسبها إلى حاتم الطائي تتكون هذه من مجموعة من الأفخاذ هما فخذ العساف المركزي وفخذ اليسار والحريث من الطائيين الأقحاح إلى جانب أفخاذ أخرى هاجرت إلى العراق.

في دراستنا للزواج كنسق سياسي داخل قبيلة طي وقع اختيارنا على فخذين مركزيين داخل القبيلة: **الأول** هو فخذ العساف وهذا الفخذ يمثل ضرباً من الارستقراطية القبلية داخل القبيلة إذ يمنحه الانتساب إلى حاتم الطائي اعتباراً داخل القبيلة وليس امتيازاً. فشيخ القبيلة أو بالأصح أمير القبيلة كان غالباً من داخل هذا الفخذ فعراقة النسب لهذا الفخذ تضفي عليه مزيداً من القداسة، القداسة التي تستمد شرعيتها من سلاسل نسب محفوظة شفاهياً وكتابياً ومن ميثولوجيا شعبية تضفي هالةً من القداسة على حاتم الطائي وهنا يتجلى بوضوح دور الأسلاف المؤمثلين في المجتمعات ذات الطراز العشيري إذ يؤمّن تقديس الأسلاف تقديس ميدان سياسي غير مميز بعد بوضوح وعلى حد تعبير جورج بالانديه. فأمير القبيلة الحالي هو صلة الوصل بين العشيرة القبيلة الحالية المؤلفة من الأحياء وبين العشيرة (السلالة) المُؤَمثلة حاملة القيم النهائية التي ترمز إليها كل الأسلاف بما أنها هي التي تنقل كلام الأسلاف إلى الأحياء وكلام الأحياء إلى الأسلاف وهنا يتجلى التداخل الكبير بين المقدس والسياسي داخل القبيلة. أما الفخذ الثاني فهو فخذ «الحسن الصالح» من عشيرة البوعاصي والتي قلنا عنها إنها تتحالف مع طيء. ويلعب هذا الفخذ

دوراً مركزياً وارستقراطياً على صعيد العشيرة فشيوخ العشيرة كانوا في الأغلب من داخله وتمتع رجاله بشجاعة نادرة ومقدرات حربية بوأتهم مركز الصدارة داخل العشيرة وخارجها. وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على الاستئناس بالدراسات الأنتربولوجية والأتنولوجية التي طالت المجتمعات البدائية والقديمة وعلى معرفة مباشرة بهذا المجتمع القبلي عززتها روابط القرابة والصداقة وعلى جميع المستويات من أمير القبيلة الودود والدمث والذي أبدى تعاوناً وكرماً أثناء الجلسات المطولة معه إلى شيوخ القبيلة، من الرجال الكبار الذين بموتهم تموت مكتبة بكاملها تحوي أعراف وتقاليد وأشعار وبطولات وذكريات وفاء ومحبة لا تنضب والذين اعتمدنا عليهم في تقصي معلومات هامة تطال أكثر من مجال دراستنا.

في كتابه الموسوم بـ «بدو الرولة اليوم» يلفت نظرنا وليم لانكستر Lancaster إلى أن أمراء الرولة لم يتقيدوا بعدد الزوجات وعلى سبيل المثال فقد تزوج الأمير سطام اثنتي عشرة مرة (توفي 1901م) وتزوج الأمير نوري (توفي 1936) بحدود 70 مرة. ولانكستر يعتمد هنا على موزيل Musil صاحب المؤلف المعروف «أخلاق وتقاليد الرولة» وهو يسجل بنفسه أكثر من 42 حالة زواج للأمير المذكور وأن الأمير نواف تزوج أكثر من 41 امرأة[1]. وهذا يعني أن البدو لم يتقيدوا بالزواج الإسلامي الذي يحصر الزواج بأربع زوجات. وقد قمنا بتقصي هذه الحالة بين أمراء طيء السابقين واللاحقين وتبين لنا أن الحالات التي تم فيها تجاوز الأربع زوجات نادرة؛ فقد تزوج أمير طي محمد عبد الرحمن اثنتي عشرة مرة (توفي 1947م) واحتفظ العديد منهم بثلاث زوجات أو اثنتين لكن أمير القبيلة الحالي (الأمير محمد عبد الرزاق النايف) يحتفظ بزوجة واحدة.

بشكل عام فالزواج داخل فخذ العساف هو القاعدة ويعلل هذا من قبل أمير طيء الحالي بأن كل الطائيات أخوات لهم فلا يجوز الزواج منهن ولكن الواقع يشير إلى استثناءات هامة في هذا المجال وتدخل في إطار تحالف سياسي وقد قمنا

---

(1) W. Lancaster, the wala bedouin Today, Cambridge. University press 1981, p. 132.

بإحصاء عدد الحالات التي تزوج فيها العساف من العشائر المتحالفة مع طيء فوجدناها تتجاوز الـ 15 حالة. لكنها تركزت في معظمها في عشيرة الراشد ولا يمكن أن يعزى ذلك إلا لأسباب سياسية تتعلق بالتحالفات والمجابهات فقد جنحت هذه العشيرة باستمرار إلى الخروج من عبادة طيء وتمكن زعماؤها بدهائهم من الاحتفاظ بصلات وتحالفات مع القبائل المناوئة لطيء في التاريخ ودخلت هذه العشيرة (الراشد) في حروب عديدة مع معظم العشائر المكونة لطيء: الراشد وحرب، الراشد والبوعاصي، الراشد والجوالة... إلخ. وهذه من شأنه أن يكسر القاعدة المتبعة عند العساف ليجعل من الزواج صيغة سياسية تهدف إلى الضم والإلحاق وتهدئة الخواطر وتعزيز التحالف المهدد بالخرق حيث من الممكن والواقع أن تقف عشيرة الراشد متحالفة مع أحد القبائل المناوئة لطيء وهذا ما حدث في التاريخ القريب.

على الصعيد نفسه نجد أن عدد النساء العسافيات اللواتي تزوجن من أبناء عشائر طيء لا يذكر، في حين أن التاريخ القريب والبعيد يسجل حالات نادرة لزواجات سياسية بين طيء وشمر بهدف لجم الصراع والتناحر القبلي والغزو الذي لم يخمد أوزاره حتى منتصف قرننا الحالي. فقد تزوج أمير شمر صفوح الجرباء من عمشة العبدالله الحسين إحدى الأميرات الطائيات في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأنجبت منه بعد مقتله على يد العثمانيين مجموعة من الرجال الشجعان كما تصفهم الرحالة البريطانية **الليدي آن بلنت** في رحلتها بين «قبائل بدو الفرات» في عام 1878 والتي تصف فيها الأمير عمشة وتنعتها بالخاتون ذاكرةً أنها «شخصية نسائية من النوع الوقور الجليل، ومحط تقدير وإجلال بين كل القبائل في الجزيرة الشمالية»[1]. وقد قامت الخاتون عمشة بتزويج ابنها فارس أمير القبيلة بطائية أخرى. والخاتون عمشة الحسين هي استمرار لذلك النوع من النسوة اللاتي تتحدث عنهن دوروتيا

---

(1) الليدي آن بلنت، قبائل بدو الفرات 1878، ترجمة أسعد الفارس ونضال معيوف (دمشق، دار الملاح، 1991)، ص 258.

كرافولسكي، من الطائيات ذوات الجمال المتميز والسمعة التي تعلو على الشك والأصل العريق في القبيلة[1]. وتلعب هؤلاء النسوة دوراً كبيراً في الحروب والغزوات وتقف تحث الرجال على الصبر والمنازلة وتعيّرهم إذا هم انهزموا من ملاقاة العدو. وقد تواتر الزواج بين طيء وشمر بنسب قليلة خضعت في الأغلب لظروف المواجهات وكان من بينها زواج أمير طائية هي درة بنت محمد عبد الرحمن أمير طي من أمير شمري هو نوري المشل الجربا ولم يكن هو آخر زواج.

من دوروتيا كرافولسكي الباحثة والمستشرقة الألمانية التي يثير اعجابها المكانة الرفيعة للطائيات إلى فاطمة المرنيسي التي تبحث عن «السلطانات المنسيات»[2] نجد أنفسنا مدفوعين إلى البحث عن مكانة المرأة الطائية في القبيلة، بصورة أدق وأخص عن سلطانة منسية طائية من سلطانات هذا الزمن تولت مسؤولية قيادة القبيلة في فترة حرجة ونجحت وهي الأمية من حيث فشلت متعلمات اليوم كما تتساءل المرنيسي عن تلك السلطانات المنسيات. فقد نجحت الشيخة عنود النايف (توفيت عام 1978) بالاحتفاظ بالإمارة بعد وفاة أمير طي فارس المحمد العبد الرحمن عام 1947 وكانت من الذكاء بحيث احتفظت بمجموع الرأسمال الرمزي ـ وعلى حد تعبير بيير بورديو ـ الذي كان يحتفظ به أمير القبيلة فتقلدت السيف المتوارث (سيف الأمير والد زوجها محمد عبد الرحمن) واحتفظت بالقمقم ودلة القهوة الكبيرة وقدر الطبخ الكبير ويسمى بالحيوان وهو من أكبر القدور النحاسية ورمز الكرم وجميع مناسف الطعام. وفور وفاة زوجها الأمير طرحت نفسها وصيةً على ابنها البالغ من العمر سنتين. وكانت تجلس بالمضافة مع شيوخ عشائر طيء وتحكم

(1) دوروتيا كرافولسكي، البدو في مصر والشام في القرنين السابع والثامن الهجريين عند العمري في «مسالك الأبصار»، ص 35 ـ 72. مجلة الاجتهاد، العدد 17، ملف البداوة والتحضر.

(2) فاطمة المرنيسي، السلطانات المنسيات، ترجمة جميل معلى وعبد الهادي عباس (دمشق، دار الحصاد، 1994).

بالمخاصمات والمنازعات وتتولى فعلياً وليس رسمياً مسؤولية المواجهات والعلاقات مع المؤسسات الحكومية وكانت شخصيتها القوية طاغية على الجميع وكان يقف إلى جانبها أخوها أمير طي مما جعلها عرضة للانتقام فتعرضت لمحاولة انتقام من أبناء عمومتها وأطلق عليها النار. لكن السؤال الهام الذي نستعيره مرة أخرى من فاطمة المرنيسي كيف استطاعت هذه المرأة أن تتزعم عالماً قبلياً ذكورياً لا يعترف بأية سلطة للنساء. وكيف استمرت في المشيخة في الوقت الذي يعجز فيه الرجال؟ وهل هي حالة منفردة أم أنها تاريخ نجاح يتوازى مع تاريخ فشل حيث حاولت نسوة عديدة غيرها من الطائيات أن يقلدن سلوكها في الوصول إلى أعلى مراتب الزعامة ولكن شتان ما بين المبدع والمقلد.

الزواج كنسق سياسي عند عشيرة البوعاصي

كما أسلفت فهذه العشيرة من العشائر المتحالفة مع طيء وتربطها سلاسل نسبها بآل البيت، بصورة أدق بالإمام محمد الباقر الحفيد الرابع للإمام علي بن أبي طالب. وتتألف هذه العشيرة من مجموعة من الأفخاذ: الحسن الصالح والسوالمة والظاهر والبراكدة والخزيم والهوالصة. ويلعب فخذ الحسن الصالح دوراً مركزياً وارستقراطياً على صعيد العشيرة. ولهذا الاعتبار آثرنا التوجه إليه ميدانياً وقد اعتمدنا في دراستنا له على المعلومات المباشرة من الكبار ومن معظم الرجال الذين هم على صلة جيدة معه.

كما أسلفت فالمبدأ في الزواج عند البدو هو الزواج الداخلي بين أبناء العمومة ولما يزل بعد نكاح الشغار الذي حرمه الإسلام معمولاً به بين البدو ويسمى بالبدلة كأن يزوج الشاب أخته إلى ابن عمه ويقوم ذاك بتزويج أخته إلى هذا وهو شائع بين البدو حتى وقتنا الحاضر.

في دراستنا لظاهرة الزواج عند فخذ الحسن الصالح آثر أن نتبعها عند جيلين وقد اعتمدنا هنا على الذاكرة والموروث ومعلومات الرجالِ الكبار دون أن نتقيد بالإحصاءات الرسمية والجيل هذا مواليد ما بين 1910 ـ 1940 خاصة وأن القسم

الكبير منه لا يزالون على قيد الحياة. أما الجيل الثاني فقد آثرنا أن نحصره بين 1940 ـ 1955*. على صعيد الجيل الأول قمنا بدراسة 33 حالة زواج، 10 منها زواج أحادي وخمس منها الزواج باثنتين، وثلاث منها الزواج بثلاثة وحالة واحدة لا تزال قائمة وهي الزواج بأربع. على صعيد هام آخر لاحظنا رجحان كفة الزواج من خارج الفخذ فهناك 21 حالة زواج من خارج الفخذ بنسبة أكثر من 60٪ وقد ارتبطت هذه الفترة التي ساعدت على الزواج بمحاولة إثبات وجود سياسي إزاء العشائر الأخرى كان فيها التكاتف السياسي بين أفخاذ العشيرة على أشده أضف إلى ذلك تلك المقدرات المعنوية والنقبوية لذلك النمط من الرجال الذين كانوا يقودون العشيرة. وقد لاحظنا أن هذه الفترة الزمنية لم تشهد زواج أي امرأة من فخذ الحسن الصالح إلى أي فخذ آخر من أفخاذ العشيرة باستثناء حالة نادرة جرت في مطلع القرن حيث تزوجت إحداهن إلى فخذ السوالمة.

على صعيد هذه الفترة كان المهر يتحدد بعدد الأغنام أو الإبل وبصورة نادرة لأن هذه العشيرة تعتمد على رعي الغنم ويدفع إلى والد العروس في حالة الزواج الخارجي أما في حالة الزواج الداخلي فعلى الأغلب كان السائد هو نكاح الشغار.

على صعيد الفترة الزمنية الثانية التي طالت مواليد 1940 ـ 1955. قمنا بدراسة 27 حالة زواج لاحظنا من بينها أن هناك 5 حالات زواج ثنائي أما الحالات البقية فقد اكتفت بواحدة. وعلى صعيد آخر سجلنا الحالات التالية؛ فمن بين 27 حالة زواج وجدنا أن 8 حالات شملت الزواج الخارجي أما الحالات البقية فقد ظلت محدَّدة بمبدأ الزواج داخل الفخذ وهذا بعكس تلك الأريحية التي تمتع بها الجيل السابق. وهذا يعني بالنسبة لنا أموراً عدة.

أولاً ـ الميل إلى التقوقع عند الجيل اللاحق(1).

ثانياً ـ انعدام أهلية الزعامة عند الجيل اللاحق وقد يفسر هذا بأسباب سياسية

* هذا الجيل سوف يدخل المدرسة.

(1) هذا التقوقع يمكن رصده بسهولة عند العشائر المجاورة كعشيرة حرب وعشيرة البني سبعة فالزواج من ابنة العم أصبح هو القاعدة.

وأهمها اختراق الدولة الحديثة للمجتمع العشيري وتجييره لصالحها ونذره للاندثار على أساس تأسيس مجتمع مدني يحل محل المجتمع القبلي العشيري.

ثالثاً ـ رجحان تفتت العشيرة مع الزمن كنتيجة أو تحولها إلى فولكلور قومي يظهر في المناسبات القومية ولكن ذلك يترافق باحتمال انبعاث قبلي يظهر كنتيجة لازدياد الهوة بين المجتمع والدولة ونتيجة لغياب المجتمع المدني.

بقي أن أقول إنه وبالرغم من مبدأ الحيار والذي يوازي ما أسميناه بالحق السياسي الذي يمارسه الرجال على النساء والذي يمارس بصورة تعسفية أحياناً ويقود إلى حياة زوجية أقرب إلى المأساة. إلا أن هذا الحق لا يمنع المرأة من البوح علناً بمشاعر الحب تجاه من تحب حتى ولو لم يكن من أبناء العمومة حيث يعتبر الحب بشكل عام فضيلة تسعى إليها البنات مبكراً وتقول فيه أجمل الأشعار الشعبية. لا بل إن ظاهرة تعيشها فتيات العشيرة نود أن نلفت الأنظار إليها. كان فرويد يقول إن العيد هو خرق احتفالي لمحظور كما عرفه في «الطوطم والتابو» وكما يظن فإن الأعراف والعادات القبلية تختزن هذا التعريف باللاشعور. ففي العيد تخرق الفتيات المحظور وتخرج في العيد علناً لتصافح الرجال تقبيلاً أمام الأهل والعشيرة وهذا من وجهة نظرنا يفصح عن لا شعور جمعي بقي محتفظاً على صعيد الرمز بعادات قديمة قد تعود بجذورها إلى ما قبل الإسلام وأبعد من هذا بكثير.

ثمة ملاحظة أخرى أود أن أشير إليها وهي أن مبدأ الحيار الذي يحمي الحقوق السياسية للرجال يحيلنا مباشرة إلى حقيقة أنتربولوجية كشفت عنها الدراسات الحديثة وبالأخص اجتهادات ليفي ستروس من أن القبيلة هي العائلة الموسعة التي تتطلع إليها الأنظار وتظهر على مستوى حضاري ومن هنا مبدأ الحيار في حين أن العائلة النواة تكمن وظيفتها في التأكيد على الحق السياسي بين حين وآخر بالرغم من أنها أقرب إلى الطبيعة منها إلى الحضارة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قضايا المرأة:
مسائل المساواة وحقوق الإنسان

بشرى قبيسي

تحدد اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي اتخذتها الأمم المتحدة في 18 كانون الأول (ديسمبر) سنة 1979 والمتضمنة 30 مادة، مبادىء وتدابير معترفاً بها دولياً لتحقيق مساواة المرأة بالرجل في كل مكان. وتنصّ الاتفاقية الشاملة على المساواة في الحقوق بين المرأة والرجل بغض النظر عن حالتها الزوجية في جميع الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية، وتركّز الاتفاقية على ما للرجل والمرأة من مسؤوليات متساوية في إطار حياة الأسرة. وهي تبرز أيضاً ما تدعو إليه الحاجة من خدمات اجتماعية، ولا سيما مرافق رعاية الأطفال لتمكين الوالدين من الجمع بين التزاماتهما الأسرية وبين مسؤوليات العمل والمشاركة في الحياة العامة: «إن الدول الأطراف في هذه الاتفاقية تلاحظ أن ميثاق الأمم المتحدة يؤكد من جديد الإيمان بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية»[1].

وترى الاتفاقية بأن التنمية التامة والكاملة لبلدٍ ما، ورفاهية العالم وقضية السلم، تتطلب أقصى مشاركة ممكنة من جانب المرأة على قدم المساواة مع الرجل في جميع الميادين، وتشدد على دور الوالدين كليهما في الأسرة وتنشئة الأطفال، فإن هذه الأخيرة تتطلب تقاسم المسؤولية بين الرجل والمرأة والمجتمع ككل.

---

(1) الأمم المتحدة ـ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ـ كانون الثاني 1991 ـ 2M، ص 3.

ومن هنا، نلاحظ أن تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة يتطلب إحداث تغيير في الدور التقليدي للرجل وكذلك في دور المرأة في المجتمع والأسرة. إذ لا بد من إشراك المجتمع بأسره في عملية التغيير هذه، فإن تحقيق المساواة بين الجنسين لا يعني مجرد تمكين النساء من اكتساب نفس أوضاع الرجال بغية اندماجهن في عالم منظم وفقاً لمصالح الرجال وحدهم، وإنما يعني الشروع في عملية تغيير حاسم في العلاقات بين الرجل والمرأة بغية الوصول إلى إعادة تحديد حقيقية لدور كل منهما، كما يعني حثّ المرأة على أن يتوافر لديها إدراك جديد لذاتها وعلى أن تعتبر نفسها عاملاً مؤثراً في تاريخها، وأن تعمل على إبراز قيم ثقافية جديدة من شأنها أن تؤدي إلى مساواة حقيقية مع الرجل.

من هنا، ينبغي إدراج المسائل المتعلقة بأوضاع المرأة في إطار شامل والنظر فيها من زاوية صلاتها بجميع المشكلات التي ينبغي أن تتصدى لها المجتمعات المعاصرة.

وتعتبر منظمة الأونسكو: «أن تحسين مصير المرأة مرتبط بصفة خاصة ارتباطاً وثيقاً بالتقدّم الذي ينبغي إحرازه في سبيل احترام حقوق الإنسان وهو تقدم لا يمكن فصله عن التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يتطلبها تحقيق مساواةٍ فعلية بين الجنسين»[1].

فالمجتمع حتى الآن، وفي أحيان كثيرة حرم نفسه من إسهام المرأة وتصورها في المهام التي تضطلع بها، وذلك عندما حاول تحقيق وحدة الجنس البشري انطلاقاً من نموذج وحيد ومرجع ضمني، ألا وهو الرجل. ولكن هذا لا يمنع من أنه على المرأة نفسها أن تحدد مشكلاتها والحلول التي تبدو أكثر ملاءمة وأن تشارك بفعالية في تنفيذها؛ ومع ذلك، فإنه لا يمكن أن يكتب النجاح لأي نشاط بدون مساندة الرجل له وإسهامه فيه. وهنا ترى الأمم المتحدة:

(1) منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة ـ مشروع خطة متوسطة الأجل (1984 ـ 1989) ـ باريس C/4 × 4، ص 242.

«أنه ينبغي على المجتمع الدولي أن يؤكد من جديد على ضرورة توعية الرجال ومشاركتهم في تحسين أوضاع المرأة»[1].

لقد كان دخول المرأة في المهن المخصصة للرجل واحداً من التحوّلات الرئيسة في هذا القرن، إلا أنه تحوّل لم يعشه الأفراد في غالب الأحيان باعتباره اقتساماً للمسؤوليات أو تبادلاً حقيقياً بين الأدوار التقليدية. فالصعوبات التي ما زالت المرأة تلقاها في الحصول على الوظائف ذات المسؤوليات تؤكد بقوة حقيقية مؤداها أن المساواة مسألة ذات صبغة سياسية أساساً وأنها مرتبطة بعلاقات النفوذ. فإن مشاركة المرأة أو بالأحرى عدم مشاركتها في الحياة السياسية عنصر أساسي من عناصر الإشكالية النسائية.

فخلال عصور طويلة لم تعتبر المرأة مواطنةً على قدم المساواة مع الرجل. فقد اضطرت من أجل الحصول على حق الانتخاب إلى رصّ صفوفها وتنظيم نفسها، وفي أحيان كثيرة إلى معارضة الأحزاب والأوساط السياسية حتى أكثرها تقدمية. ولئن كان هذا الحق قد أصبح مدوّناً في دساتير معظم البلدان، فإن نقص التمثيل النسائي في مختلف المحافل والمؤسسات السياسية يبقى مع ذلك ظاهرةً تكاد تكون عالمية.

هذا، وقد جاء في اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلد، وبوجه خاص تكفل للمرأة على قدم المساواة مع الرجل الحق في:

- «التصويت في جميع الانتخابات العامة».
- «المشاركة في صياغة سياسة الحكومة وتنفيذ هذه السياسة وفي شغل الوظائف العامة على جميع المستويات الحكومية».
- «المشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية».

(1) المرجع السابق، ص 242.

- «تمنح الدول الأطراف المرأة حقاً مساوياً لحق الرجل في اكتساب جنسيتها أو الاحتفاظ بها أو تغييرها»[1].

وقد سعت اتفاقية المرأة التي اعتمدتها الجمعية العامة سنة 1979 إلى معالجة التمييز الاجتماعي والثقافي والاقتصادي المتفشّي ضد المرأة. وتحدد هذه الوثيقة تعاريف ومقاييس أوضح من العهدين السابقين، وتوسّع سبل الحماية من التمييز، وهي تعترف على وجه الخصوص: «بأنه نظراً لاختلاف أدوار الجنسين التي تحدد اجتماعياً»[2] فإن الأحكام المناهضة للتمييز وإساءة المعاملة لا يمكن أن تتطلب معاملة الرجل والمرأة معاملةً مساوية فقط، إنما يجب أن يكون هناك تعريف أكثر إيجابية للمسؤوليات يطبق مقاييس مناسبة للحقوق على الجميع. واعترفت الاتفاقية أيضاً بأن، «على الدول أن تعمل على القضاء على انتهاكات حقوق المرأة من جانب أشخاص أو جماعات أو منظمات. وهي تجبر الدول على العمل على القضاء على التمييز بجميع أشكاله، بما في ذلك المعوقات الناجمة عن أدوار الجنسين»[3].

أما مؤتمر بيجين فقد أكّد «على أن النساء لهن شواغل مشتركة لا يمكن معالجتها إلا بالعمل معاً والمشاركة مع الرجال من أجل بلوغ الهدف المشترك المتمثل في تحقيق المساواة بين الجنسين في جميع أنحاء العالم»[4].

إن وجود المرأة في مناصب صنع القرار، بصفتها من كبار أعضاء الحكومة والبرلمان، من مديري الشركات والمسؤولين الرفيعي المستوى مقياس للسلطة

(1) الأمم المتحدة ـ اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ـ كانون الثاني 1991 المادة 7، الصفحة 6.

(2) الأمم المتحدة ـ مجلس السكان ـ نيويورك، 30 أيلول ـ 3 تشرين الأول 1996. ويشير الجنس هنا إلى الأدوار التي تتشكل اجتماعياً وتسند إلى الذكور والإناث.

(3) الأمم المتحدة ـ اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة ـ قرار الجمعية العامة 34/ 180 ـ الدورة الرابعة والثلاثون الملحق رقم 46 A/34/46.

(4) الأمم المتحدة ـ المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة. بيجين ـ الصين 4 ـ 15 أيلول 1995، ص 11.

والنفوذ؛ ومع ذلك فإن التمثيل العالي للمرأة في المستويين الوزاري ودون الوزاري قليل في العادة؛ فمعظم البلدان التي تتولى فيها المرأة مناصب وزارية عليا، ليس لها تمثيل مماثل على المستوى دون الوزاري، وحيث توجد أعداد كبيرة من النساء في المستويات دون الوزارية تكون هناك قلّة منهن في القمة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تمثيل النساء في أعلى المستويات الحكومية بالنسبة للبلدان والقارات وحسب تقرير الأمم المتحدة، نجد أن هذا التمثيل ضعيف بوجه عام في آسيا حيث تشغل النساء بالكاد 2٪ أو أقل من المناصب الرفيعة المستوى في معظم الميادين ومعظم المناطق دون جنوب آسيا. ففي جنوب آسيا تبلغ النسبة المئوية للنساء في المستويات العالية حوالي 6٪، بينما في سائر مناطق آسيا توجد مجالات قليلة تشغل فيها النساء أكثر من 2٪ من المستويات العالية ومجالات أخرى كثيرة ليس للنساء أي تمثيل فيها. وفي أفريقيا جنوب الصحراء يعتبر تمثيل النساء أعلى بعض الشيء منه في آسيا ويتراوح بين 3 و7٪ في المجالات غير الاجتماعية. ومنطقة البحر الكاريبي هي المنطقة الوحيدة التي يعلو فيها تمثيل النساء على 20٪ في ميدان خارج المجالات الاجتماعية. والنساء في المناطق المتقدمة النمو خارج غرب أوروبا وفي منطقة البحر الكاريبي ممثلات في المجالين السياسي والتنفيذي ولكن بأعداد أقل من أعدادهن في المجالين الاجتماعي والقانوني.

وهناك مؤشر آخر على تقدم المرأة في مجال القانون والعدالة، هو تكوين الاتحاد الدولي للقاضيات في عام 1991 وقد اشترك فيه أكثر من 53 بلداً منها على سبيل المثال لا الحصر: البرازيل 61 عضوة، شيلي 93، الفليبين 200، كندا 66، نيجيريا 50، الولايات المتحدة الأميركية 1069[1].

إن ميثاق الأمم المتحدة الذي اعتمد في سان فرنسيسكو في حزيران سنة 1945 هو أول معاهد دولية تشير في عبارات محددة إلى تساوي النساء والرجال في الحقوق:

«لا تفرض الأمم المتحدة قيوداً تحد بها جواز اختيار الرجال والنساء

(1) الأمم المتحدة ـ المرأة في العالم 1995 اتجاهات وإحصاءات، ص 151 ـ 152 ـ 153.

للاشتراك بأية صفة على وجه المساواة في فروعها الرئيسية والقانونية»[1]. وجرى التشديد على هذا التعهد في رسالة مفتوحة إلى نساء العالم من المندوبات والمستشارات لدى الدورة الأولى للجمعية العامة للأمم المتحدة تلتها اليانور روزفلت على الجمعية العامة: «بالنظر إلى تنوع المهام التي اضطلعت بها النساء بهذا الشكل المشهود وبهذه البسالة في أثناء الحرب، فإنه يبهجنا أن نرى سبع عشرة مندوبة ومستشارة يمثلن إحدى عشرة دولة عضواً يشتركن في بداية هذه المرحلة من الجهد الدولي ونأمل أن يطرد اشتراكهن في أعمال الأمم المتحدة، وأن يزداد فطنة وبراعة»[2].

كان من الـ 49 شخصاً الذين انتخبوا لرئاسة الجمعية العامة امرأتان، هما فيجايا لاكشمي بانديت من الهند في الدورة الثامنة سنة 1953، وأنجي بروكس من ليبيريا في الدورة الرابعة والعشرين سنة 1969. وكانت النساء يشكلن 4٪ من المندوبين إلى الدورة الرابعة للجمعية العامة سنة 1949، وبحلول عام 1994 كان 20٪ من المندوبين إلى الجمعية العامة من النساء[3].

إن مناقشة المساواة بين الجنسين تهمّ الجنسين على حد سواء. وقد بدأت الجهود الرامية إلى تعزيز حقوق المرأة بالاعتراف بضرورة جبر الاستبعاد المنتظم للمرأة من الفرص المتاحة للرجل، وإنهاء التمييز القائم على الجنس في توزيع الموارد والمكافآت. ولذلك، فإن اللغة المبكرة التي استخدمت في صياغة تلك الحقوق جعلت الفرص المتاحة للرجل هي المقياس الذي يمكن أن تقاس عليه الفرص المتاحة للمرأة.

هذا، وقد أكّد مؤتمر ڤيينا سنة 1993 «أن حقوق المرأة والطفلة جزء من

(1) المصدر السابق، ص 153.

(2) الأمم المتحدة ـ ميثاق الأمم المتحدة المادة 8 والوثائق الرسمية الجزء الأول من الدورة الأولى للجمعية العامة ـ الجلسات العامة للجمعية العامة 10 كانون الثاني ـ 14 شباط 1946 ـ من النص الأصلي، ص 403.

(3) الأمم المتحدة ـ المرأة في العالم 1995 وإحصاءات، ص ص 153 ـ 154 ـ 155.

حقوق الإنسان غير قابل للتصرف ولا يتجزأ ولا ينفصم، يتطلب اهتماماً خاصاً باعتباره جزءًا من جميع الأنشطة المتعلقة بحقوق الإنسان»[1].

أما إذا أخذنا المرأة في الإعلام، فنرى أن وسائط الإعلام تؤثر في آراء الناس ومواقفهم وعلاقاتهم ومكانهم في العالم، وليست هناك واسطة إعلام يمكن أن تكون موضوعية تماماً، فأفكارها وصورها تعكس أولويات محددة ووجهات نظر عن العالم. والمسيطرون على وسائط الاعلام يمتلكون سلطة متزايدة، وقليل منهم من النساء. وقد شاع التلفزيون والراديو والانترنت وغيرها من وسائل الإعلام في العالم أجمع، وما بين عامي 1970 و1991 قفزت المناطق النامية في مجال أجهزة الراديو، من امتلاك 16٪ من هذه الأجهزة في العالم إلى 36٪ ومن 8٪ من أجهزة التلفزيون إلى 29٪. أما في العام 1997 فقد تعدى ذلك 60٪ و50٪. وزاد عدد الأجهزة المملوكة بأسرع قدر في أفريقيا وآسيا. وفي كثير من بلدان آسيا والمحيط الهادىء وأمريكا اللاتينية، يكاد يكون امتلاك أجهزة الراديو والتلفزيون منتشراً بين الأسر، ويقضي الناس الآن أربع ساعات على الأقل في اليوم في مشاهدة التلفزيون في البرتغال والولايات المتحدة الأميركية واليابان، وفي البلدان الأخرى تتراوح المشاهدة بين ساعتين وأربع ساعات[2].

هناك عدد كبير من النساء يدرسن الاتصال والاعلام الجماهيري والصحافة. وفي دراسة أجريت على 70 بلداً تبيّن أن نسبة النساء أكثر من 50٪ من دارسي وسائل الاتصال والإعلام. وفي سنة 1992 شكّلت النساء 58٪ من المتدربين في برنامج الأمم المتحدة لتدريب الإذاعيين والصحفيين في البلدان النامية[3].

ورغم هذا كله فليس هناك بلد تشغل فيه المرأة 50٪ من الوظائف الإعلامية، سواء في الإذاعة أو التلفزيون أو في الإعلام المطبوع. وتكون أكثر هذه الوظائف في معظم البلدان إدارية. ففي بلدان الاتحاد الأوروبي الـ 12 شغلت المرأة سنة 1990

---

(1) الأمم المتحدة ـ إعلان وبرنامج عمل ڤيينا ـ المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان A/CONF 157/24 نيويورك 1993.

(2) منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة ـ الحولية الإحصائية ـ باريس 1993.

(3) الأمم المتحدة ـ المرأة في العالم 1995 اتجاهات وإحصاءات، ص 157.

68٪ من الوظائف في الإدارة عموماً ولكنها لم تكن تشغل سوى 12٪ فقط من مناصب الإدارة العليا، وتمثيل المرأة على العكس من ذلك ناقص في الوظائف الإنتاجية والإبداعية والتنمية[1].

وفيما يخصّ وسائل الإعلام والصناعات الثقافية، فإنها تعطي عن المرأة في أحيان كثيرة صورة قد تكون مقلوبة أو تحطّ من قدرها، مراعية بذلك التدرج المعهود لأدوار وأوضاع كل من الجنسين. أما التأثير الحقيقي لهذا النوع من الصور على الجمهور، فما زال من الضروري تقييمه بدقة، ولا سيما عندما تكون المنتجات التي تبث على هذا النحو مثل الأفلام وبرامج الإذاعة والتلفزيون مستوردة وتحمل أنماطاً ثقافية خارجية. وينبغي أيضاً درس العمليات التي يمكن بواسطتها جعل وسائل الإعلام تصوّر المرأة والوسائل المتعلقّة بها على نحو أكثر مطابقة للواقع وأيضاً لحقوقها واحتياجاتها. ويجب أن نلاحظ في هذا السياق. أن المرأة قلّما تسهم في تحديد السياسات واتخاذ القرارات من أجهزة الإعلام الجماهيرية وفي وضع البرامج والمنتجات التي تنشرها الصناعات الثقافية. فبوصفها مرأة تظهر في هذه البرامج والمنتجات في أغلب الأحيان كطرف تخضع للأحداث أكثر من كونها مؤثر فيها، كما أنها قلّما تملك الوسائل لإبراز نظريتها الخاصة للعالم وتفسيرها للواقع. وفي دراسة أجرتها منظمة الأونسكو في مشروع خطة متوسطة الأجل (1984 ـ 1989) ترى: «أن هناك طمساً كبيراً للنساء في الحياة الثقافية، ولا سيما في مجال الإبداع وإهمالاً لقدراتهن على الابتكار والإبداع أو تضخيماً غريباً للأسطورة القديمة بشأن عدم اتسامهن بالمسؤولية»[2].

---

(1) غابريال ثوفيران ـ نساء أوروبا في التلفزيون ـ المجلة الأوروبية للاتصال ـ المجلد 1، رقم 1 ـ 1986.

جورج غيرينبر ـ إذاعة وتلفزيون كندا ولجنة الاتصالات السلكية واللاسلكية الكندية ـ صورة الجنسين في الإذاعة الكندية 1984 ـ 1990 ـ 1994.

(2) U.N.E.S.C.O. المؤتمر العام ـ مشروع الخطة متوسطة الأجل (1984 ـ 1989) مذكرة عن اتجاهات الخطة في مجال أوضاع المرأة، ص 241.

ويجدر تشجيع المرأة على تقديم صورة المستقبل كما تتخيله هي، فمن الملاحظ أن الغالبية العظمى للسيناريوهات المستقبلية التي جرى وصفها حتى الآن أُعدت بواسطة الرجل، ويبدو من الضروري زيادة مشاركة المرأة في الأعمال المستقبلية التي تجري سواء على المستوى الوطني أو الدولي، وتشجيعها على أن تعدّ بنفسها دراسات مستقبلية عن أوضاع المرأة، وذلك بغية توضيح نوع المصير الذي ترتقبه هي لنفسها في مختلف المجتمعات والثقافات. فهل سترضى في نهاية الأمر بالعالم الذي يكيفه الرجل وتعيش فيه، وتقتصر على السعي لتحقيق المساواة مع الرجل، أم لديها نظرة مختلفة عن العالم تسعى إلى إقناع شريكها الرجل بقبولها.

باعتقادنا فإن القدرة الإبداعية للمرأة قد تظل لفترة أخرى بعيدة عن مجراها الطبيعي ومغمورة ما دام الآخرون يقومون ببرمجة مبادرتها، وذلك مهما حسنت نواياهم. وترى الأمم المتحدة أنه: سيظل هناك على الدوام ميل إلى تجاهل احتياجات النساء ومصالحهن إذا لم يتوصلن بأنفسهن في المقام الأول إلى وضع ما يعنينهن من برامج فضلاً عن صياغة خطط التنمية ومشروعاتها[1].

وقد نصّ المبدأ الثامن من برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية سنة 1994 على ما يلي:

«لكل إنسان الحق في التمتع بأعلى المستويات الممكنة من الصحة البدنية والعقلية. وعلى الدول أن تتخذ التدابير المناسبة لكي تكفل ـ على أساس المساواة بين المرأة والرجل ـ حصول الجميع على خدمات الرعاية الصحية بما فيها الخدمات المتعلّقة بالرعاية الصحية الإنجابية التي تشمل تنظيم الأسرة والصحة الإنجابية. . .»[2].

وقد حدد مؤتمر بيجين في المادة 89:

(1) المرجع السابق، ص 241.

(2) الدكتوره نفيسة صادق ـ حالة سكان العالم 1997 حق اختيار الحقوق الإنجابية والصحة الإنجابية ـ صندوق الأمم المتحدة للسكان، ص 17.

«من حق المرأة التمتع بأعلى المستويات الممكنة من الصحة البدنية والعقلية، والتمتع بهذا الحق أمر لازم لحياتها ورفاهها وقدرتها على المساهمة في جميع مجالات الحياة العامة والخاصة. والصحة هي حالة سلامة بدنية وعقلية واجتماعية كاملة، وليست مجرَّد انعدام المرض أو الإعاقة؛ وصحة المرأة تشمل سلامتها عاطفياً واجتماعياً وبدنياً. وهي تتحدد بالسياق الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وكذلك بتكوينها»(1).

فلو رجعنا إلى المنظور التاريخي لرأينا أن دور المرأة الإنجابي كان يحدد بدرجة كبيرة مركزها الاجتماعي وفرصها الاقتصادية كما أنه يشكّل رأيها في نفسها وإحساسها بالقدرة الشخصية، ومع ذلك، فإنها لم تكن تنال مساندة أو رعاية تذكر للوفاء بهذا الدور. فبالنسبة لمعظم النساء في معظم المجتمعات نجد أن الدور الإنجابي كانت تعطى له قيمة مفرطة ويلقى مساندة أقل مما يجب في آن واحد.

والتغيير الحاسم الذي أتاح في واقع الأمر مناقشة الأدوار الإنجابية من حيث الحقوق أدخلته الوسائل الحديثة للتوعية، أي إمكانية أن تتحكم المرأة بنفسها في توقيت الحمل وتواتره.

وتشكّل العلاقات بين الرجل والمرأة كفردين وكعضوين من أعضاء الأسرة، وكعضوين في المجتمع جزءًا من بنية معقّدة من الممارسات الاجتماعية والقيم وعلاقات القوّة والتفاهمات المتفاوض عليها، ولكن الثقافة والتعليم والعلم وجميع الوسائل الحديثة غيّرت هذه البنية تغييراً دائماً بإدخالها إمكانية أن تتخذ المرأة قراراتها بشأن حجم الأسرة والمباعدة بين ولادة أطفالها. ومن نتاج ذلك نشوء جدول قوي في جميع البلدان بشأن الدور الإنجابي والحقوق الإنجابية لكل من الرجل والمرأة. وبينما يعترف بالحق في الصحة اعترافاً عاماً تقريباً، فإن المرأة على وجه الخصوص تنوء بعبء ثقيل ويمكن تجنبه إلى حد كبير يتمثّل في سوء الصحة المرتبطة بالإنجاب.

(1) الأمم المتحدة ـ المؤتمر العالمي المعني بالمرأة ـ بيجين ـ الصين 4 ـ 15 أيلول 1995، ص 45.

فالحمل يعرّض المرأة للوفاة والمرض، ومن المؤشرات الصحية البليغة، الفروقات في معدلات الإصابة والوفاة في فترة الحمل وفي أثناء الولادة بين النساء اللاتي يجدن الرعاية الصحية الملائمة والنساء المحرومات منها. وهذه العلاقات القائمة في البلدان على جميع المستويات الإنمائية لن يبدأ انحسارها إلا بالاستثمار الكافي في الخدمات التي تعالج الصحة الإنجابية.

يشير تقرير الأمم المتحدة إلى:

«أنه في كل عام تحمل أكثر من 150 مليون إمرأة، وتفيد منظمة الصحة العالمية أن 23 مليوناً منهن أي أكثر من 15٪ يتعرضن لمضاعفات تحتاج إلى مهارة في العلاج، وعلاوة على ذلك فإن 12,0 مليون حالة حمل تحدث فيها مضاعفات نتيجة لأمراض كالملاريا، والالتهاب الكبدي، والسل الرئوي، والسكر، وهي مضاعفات تفضي إلى وفاة أكثر من نصف مليون إمرأة ككل عام. وتتعرض خمسة عشر مليون امرأة لمضاعفات طويلة عقب الحمل مثل الإصابة بالناسور والأنيميا الحادة والتهاب الحوض وتلوث الجهاز التناسلي والعقم»[1].

فسوء التغذية يسهم أكثر من أي عامل آخر في الإصابة بالمرض والأذى على نطاق العالم، فقد ساهم في حدوث أكثر من 5,9 مليون حالة وفاة عام 1990 ولعب دوراً في حدوث 15,9٪ من جميع حالات اعتلال الصحة[2].

وتحدث كل عام حالات جديدة للإصابة بالأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي يقدر بـ 333 مليون حالة. وعلى نطاق العالم يزيد عبء الإصابة بتلك الأمراض بين النساء أكثر من خمس مرات عن العبء بالنسبة للرجال.

ولكن بالرغم من التقدم الكبير الذي تحقّق على مدى العقدين الماضيين يظل

(1) منظمة الصحة العالمية ـ التغطية في مجال رعاية الأمهات ـ الطبعة الثالثة ـ WHO/FHE/ M.S.M/93.7 جنيف 1993.

(2) الدكتوره نفيسة صادق ـ صندوق الأمم المتحدة للسكان ـ حالة سكان العالم 1997، ص 18.

الحق في الصحة الإنجابية بعيداً عن الأعمال في معظم البلدان، فالصحة الإنجابية تبقى شاغلاً يستمر مدى الحياة بالنسبة لكل من المرأة والرجل.

فقد تحسّنت إمكانية الحصول على الخدمات الصحية الأساسية خلال العقدين الماضيين، بيد أن ضمان الحق في الصحة في البلدان النامية يتطلب ما هو أكثر من الإبداع العادي إذ إنه يقتضي التوفيق بين الموارد المتاحة والاحتياجات الهائلة المتزايدة.

وترى الأمم المتحدة أن تحسين نوعية رعاية الصحة الإنجابية وتوفير خدمات جيدة على هذا الأساس الواسع لن يكون أمراً هيناً بالنسبة للميزانيات الصحية المقيّدة للبلدان النامية ومحدودية موظفيها.

ولكن من الأهداف الرئيسية للرعاية المتكاملة للصحة الإنجابية كفالة إدراك المرأة لخياراتها وإمكانية ممارستها لتلك الخيارات. وبهذا المعنى، فإن تلك الرعاية تتجاوز العيادة إلى المجتمع الأوسع. فالمرأة الأكثر تعليماً تكون معلوماتها أكثر عن الصحة ويكون استخدامها لهذه المعلومات والخدمات حسب وجودها أكثر فعالية، فضلاً عن أنها أقدر أيضاً عادة على تحمّل تكلفة الرعاية.

إن نوعية الخدمات الصحية لها أثر هائل على الصحة الإنجابية وعلى خيارات الرجل والمرأة. ويتمثّل التحدي بالنسبة لبرامج الصحة الإنجابية في توفير إمكانية الوصول إلى خدمات تتسّم بأعلى المستويات الممكنة الجودة. ومن المستحيل وضع معيار دولي، فالمرافق ينبغي أن تمثّل أقصى ما يمكن تحقيقه في ضوء الظروف المحلية والوطنية. كما أن الانتقال من تنظيم الأسرة إلى رعاية الصحة الإنجابية لا يمكن ضمانه إلا إذا كان باستطاعة الرجال والنساء المهتمين أن يبحثوا ظروفهم واحتياجاتهم، وهي نواياهم الإنجابية وحالتهم الصحية ومفاهيمهم الثقافية، والمرحلة التي بلغوها في دورة الحياة. وكلما اتّسع نطاق الوسائل المتاحة كلما زاد التوافق بين الرغبات الإنجابية والواقع الإنجابي، وكلما قلّ عدد الأفراد الذين يرغبون في المباعدة بين ولادات

أطفالهم أو في الحد من الولادات. والاحتياجات المعلّقة بالصحة الإنجابية تتغيّر على مدى دورة الحياة، كما تتباين من شخص لآخر الاحتياجات والتفضيلات الفردية.

غير أن أخطر مشكلة هي بلا ريب مشكلة الأمية بين النساء، فالأمية بحد ذاتها آفة خطيرة، وهي تمثل إنكاراً لحق إنساني أساسي وعائقاً أمام التنمية في آن معاً؛ ولكن عندما تصيب النساء وهن أولى مربيات الأطفال، فإنها تشكل حينئذ إعاقة أشد خطورة على مستقبل الأجيال الفتيّة. هذا، ولا يولى تعليم البنات إلا القدر الضئيل من الاهتمام في كثير من أنحاء العالم، ومن ثم ما تزال هناك فجوات هائلة بين التحصيل التعليمي للمرأة والرجل وعلى صعيد العالم. وحسب إحصاءات الأمم المتحدة «ما زالت قرابة 600 مليون إمرأة أميّات بالمقارنة بحوالي 320 مليوناً من الرجال. وعلاوة على ذلك نجد في مناطق معينة من العالم أن ما يصل إلى ثلاث من كل أربع نساء أميّات، ولم تتلق أخريات إلا قدراً لا يذكر من التعليم»[1].

ويشاهد التفاوت على أشده في المناطق الاقتصادية الأكثر حرماناً، حيث يوجد أعلى معدل للأمية إذ يشكّل في الواقع نقص التجهيزات وما يستتبعه من مهام، عائقاً قوياً أمام التحاق الفتيات بالمدارس في المناطق الريفية الفقيرة، وأمام إسهام النساء في برامج محو الأمية.

وتشير قرارات الأمم المتحدة جميعها حتى الآن أنه على مدى السنوات القليلة الماضية ازداد الاعتراف بإهمال تعليم المرأة في كل المحافل الدولية وجداول الأعمال الوطنية، بحيث تزايدت المبالغ المخصصة للاستثمار في تعليم الإناث. ويؤكد برنامج عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية من جديد حق كل فرد في التعليم ويعطي اهتماماً خاصاً لتعليم النساء والبنات، ويعترف بأن التعليم عامل رئيسي في التنمية المستدامة وتمكين المرأة، ويصف القضاء على الأمية بأنها «أحد الشروط المسبقة للتنمية البشرية»[2] ودعا المؤتمر إلى

(1) المرجع السابق، ص 50.

(2) المرجع السابق، ص 51.

تحقيق إمكانية الحصول على التعليم الإبتدائي للجميع قبل عام اتخاذ خطوات لاستبقاء البنات المراهقات في الدراسة، بغية سد الفجوة بين الجنسين في التعليم الابتدائي والثانوي بحلول عام 2005.

وحثت مؤتمرات التنمية للسكان ومؤتمر القاهرة 1994 ومؤتمر بيجين 1995 الرجال أن يعلّموا البنين أساليب جديدة للتفكير بشأن أدوارهم وبشأن النساء في هذا العالم الذي يتغيّر بسرعة، لأن التعليم يمكن أن يعطي البنين تفسيراً مختلفاً للذكورة، بحيث يحل محل التفسير القائم على السيطرة تفسير يقوم على المسؤولية المشتركة. كما أن التعليم يمكن أن يتيح للبنات مزيداً من الفرص لاتخاذ قرارات واعية بشأن أنفسهن. فالبنت متى تعلمت تصبح قادرة على الاختيار وعلى تغيير مجتمعها إلى الأفضل، وتتمتع هي وأطفالها المقبلون بصحة أفضل في الغد.

المراجع

(1) الأمم المتحدة - اتفاقية القضاء على جميع أشكال التميز ضد المرأة - كانون الثاني 1991.

(2) الأمم المتحدة - مجلس السكان - نيويورك 30 أيلول - 3 تشرين الأول 1996.

(3) الأمم المتحدة - المرأة في العالم 1995 اتجاهات وإحصاءات.

(4) الأمم المتحدة - المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة - بيجين الصين 4 - 15 أيلول 1995.

(5) الأمم المتحدة - ميثاق الأمم المتحدة - المادة 8 والوثائق الرسمية - الجزء الأول من الدورة الأولى للجمعية العامة - الجلسات العامة 10 كانون الثاني - 14 شباط 1946.

(6) الأمم المتحدة - إعلان وبرنامج ڤيينا - المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان نيويورك 1993.

(7) جورج غيرنبر - إذاعة وتلفزيون كندا ولجنة الاتصالات السلكية واللاسلكية الكندية - صورة الجنسين في الإذاعة الكندية 1984 - 1990 - 1994.

(8) غابريال ثوفيران - نساء أوروبا في التلفزيون - المجلة الأوروبية للاتصال - المجلد.

(9) منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة - مشروع خطة متوسطة الأجل (1984 - 1989) باريس C/4 × 4.

(10) منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة - الحولية الإحصائية - باريس 1993.

(11) منظمة الصحة العالمية ـ التغطية في مجال رعاية الأمهات ـ الطبعة الثالثة جنيف 1993.

(12) الدكتوره نفيسة صادق ـ صندوق الأمم المتحدة للسكان ـ حالة سكان العالم 1997.



حقوق الطفل بين الشرعة الدّوليّة والشريعة الإسلامية

محمد السماك

لا شك في أن الطفل هو سياسياً أضعف مواطن في كل دولة من دول العالم. إنه أكثر عرضةً للتجاوز والإهمال. الإدراك العالمي لهذه الحقيقة حمل المجتمعات الحديثة على إيلاء الطفل عناية واهتماماً ورعاية أكثر، خاصة في برامج التنمية، كما حملها على منحه الأفضلية في إطار الجهود المبذولة لحماية حقوق الإنسان.

تمكّنت منظمة اليونيسيف بعد عمل دؤوب استمر عدة سنوات من وضع وثيقة حول حقوق الطفل، عرضت الوثيقة على الجمعية العامة للأمم المتحدة في تشرين الثاني/نوفمبر من عام 1989، وبدأ تنفيذها كشرعة دولية في الثاني من أيلول 1990 بعد مصادقة 160 دولة عليها. لم يسبق لأي معاهدة أو اتفاقية دولية أن حصلت على مصادقات هذا العدد الكبير من الدول خلال مثل هذه الفترة الزمنية القصيرة.

اعتبر البعض الوثيقة حجر الزاوية في القيم الأخلاقية الجديدة بشأن الطفولة. وذهب البعض إلى اعتبارها حجر الأساس في تاريخ الإنسانية الحديث لأنّ احترام وحماية حقوق الطفل تشكّل نقطة الانطلاق لإنماء القدرات الكامنة في الفرد في جوٍ من الحرية والاحترام والعدالة.

تحدد الوثيقة ـ الشرعة في مادتها الأولى الطفل بأنه «كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة». وتدعو في مادتها الثانية جميع الدول إلى احترام الحقوق الموضّحة في هذه الاتفاقية لكل طفل يخضع لولايتها دون أي نوع من أنواع التمييز، بغض

النظر عن عنصر الطفل أو والديه أو الوصي القانوني عليه، أو لونهم أو جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو رأيهم السياسي أو غيره أو أصلهم القومي أو الاثني أو الاجتماعي، أو ثروتهم، أو عجزهم، أو مولدهم، أو أي شيء آخر.

قبل إبرام هذه الشرعة التي تتألف من 45 مادة، صدر عن المجتمع الدولي إعلانان حول الطفل ورعايته. الإعلان الأول يحمل اسم إعلان جنيف (1924)، ويدعو إلى توفير عناية خاصة بالطفل.

والإعلان الثاني حول الطفل وحقوقه، ويحمل اسم الوثيقة العالمية لحقوق الطفل وقد تبنتها الجمعية الأمة للأمم المتحدة في تشرين الثاني 1959 واشتملت على عشر مواد.

وبعد إعلان الاتفاقية التي نحن بصددها اليوم، صدرت خمسة إعلانات دولية أخرى مكملة لها. وهي:

1 ـ الإعلان العالمي لبقاء الطفل وحمايته ونمائه وخطة العمل لتنفيذ هذا الإعلان في التسعينات، وقد صدرت عن مؤتمر القمة العالمي من أجل الطفل (الأمم المتحدة نيويورك، 30 أيلول 1990).

2 ـ التقارير السنوية التي تعدّها منظمة الأمم المتحدة للطفولة (يونيسيف) عن وضع الطفل في العالم سنة 1991، و1992، و1993، و1994.

3 ـ ميثاق «حقوق الطفل العربي»، الذي أصدرته جامعة الدول العربية سنة 1989، ونصّ على حماية الطفولة، ويتكون الميثاق من إحدى وخمسين مادة في خمسة أقسام.

4 ـ إعلان أنقرة «لرعاية الطفل وحمايته» الصادر عن منظمة العواصم والمدن الإسلامية في 7 تموز 1993، الذي يؤكد الالتزام بحماية الأطفال ورعايتهم وتنشئتهم على القيم الإسلامية النبيلة وعلى المبادىء الأخلاقية الرفيعة، والحفاظ على حقوقهم، كما يؤكد بشدة على الالتزام بمقررات مؤتمرات القمم الإسلامية والعالمية المتعلقة بالأطفال بما يتفق وحقوق الإنسان والطفل في الإسلام.

5 - إعلان القاهرة حول «حقوق الإنسان في الإسلام» الصادر في 5 آب 1990، الذي ينص على ضرورة حماية حقوق الأطفال، ويبين التزامات الدول إزاء تلك الحقوق (المادة السابعة).

هنا لا بد من التساؤل لماذا هذا التحرك الدولي المكثّف نحو حماية حقوق الطفل؟ للإجابة على هذا السؤال لا بد من إلقاء نظرة سريعة على التطورات السلبية التي تعصف بالمجتمعات الغربية عامة وبالأسرة الغربية خاصة والتي تؤثر بصورة مباشرة على الطفل وبالتالي على مستقبل الإنسانية. فالدراسات الاجتماعية في الولايات المتحدة مثلاً تشير إلى تزايد في انفراط عقد العائلة الأميركية التقليدية. فقد نشرت مجلة «يو.اس.نيوز» في عدد أول آب 1994 دراسة عن مكتب الإحصاء تقول أن 18 مليون طفل أميركي (أي 27 في المئة من أطفال أميركا) يعيشون مع أحد الوالدين فقط سواء مع الأب أو مع الأم. ويمثل هذا الرقم ضعفي ما كان عليه في عام 1970. وتعيش غالبية هؤلاء الأطفال مع شخص لم يتزوج سابقاً فضلاً عن المطلقين.

يقول عالم النفس الأميركي ويد هورن الذي يرأس «المبادرة الوطنية للأبوة»، إن هذا الواقع لم يكن له وجود في تاريخ البشرية. ويعكس هذا الاتجاه ارتفاع معدلات الإنجاب بين المراهقات العازبات وبين النساء المتقدمات في السن اللواتي أخفقن في العثور على زوج مناسب، كما يعكس تضخّم المشاكل الناجمة عن الطلاق المتزايد بين المتزوجين.

تقلق هذه المعلومات فئات اجتماعية مسؤولة واسعة في الولايات المتحدة. فالأولاد الذين يكبرون في بيوت إما مع أب، وإما مع أم، هم أكثر تعرضاً للفقر، والعوز، والرسوب في المدارس، ويصبحون هم أنفسهم أبا أو أما لأطفال من دون شريك زوجي. وتعتمد غالبية هؤلاء الأطفال على الرعاية الاجتماعية الرسمية للدولة الأمر الذي يزيد من اتكال فئات كبيرة من الناس على الدولة.

كان الرئيس بيل كلينتون الذي تعهد بإنهاء نظام الرعاية الاجتماعية، قرّر تخصيص تسعة مليارات دولار لتمويل برنامج للتدريب المهني والعناية

بالأطفال. ولعل الحماس الشديد الذي أبدته الولايات المتحدة دفاعاً عن حق الإجهاض في مؤتمر القاهرة الذي عقد في أيلول 1994، يقع في اعتقادي، في إطار معالجة هذه الظاهرة الاجتماعية ويعكس أملاً في الحد من تفاقماتها الخطيرة. ذلك أن التقدم العلمي في إنتاج وسائل متطورة لمنع الحمل لا يزال يلهث رغم كل إنجازاته وراء التضخم المتزايد في إنجاب أطفال غير شرعيين أو نصف شرعيين تتولى الدولة الإنفاق على رعايتهم الأمر الذي يرهق موازنتها العامة.

من هنا كان الصدام في المؤتمر مع الإسلام والمسيحية معاً. ذلك أن الأولوية في نظر الولايات المتحدة كانت للتخلص من هذه الأعباء المالية الضخمة التي تتحملها والتي ارتفعت من 144 بليون دولار في العام 1960 إلى 787 بليون دولار في العام 1994، وكذلك للانعكاسات الاجتماعية السلبية التي تتسبب في قيامها. أما الأولوية في نظر الإسلام والمسيحية فكانت لحق الطفل في الحياة بمجرد أن تنفخ فيه الروح وهو في أحشاء أمه.

كذلك تشير الدراسات الاحصائية الأميركية إلى أن الاعتداء على الأطفال ارتفع بين عامي 1985 و1991 بنسبة 40 بالمئة، وأن 26 بالمئة من البنات القاصرات (دون سن السادسة عشرة) اعترفن بأنهن تعرضن للاغتصاب. وكانت هذه النسبة في عام 1970 لا تزيد على 5 بالمئة فقط.

تلعب التربية الإعلامية دوراً مباشراً في ذلك. إذ تشير الدراسات الإحصائية إلى أنه قبل أن ينهي الطفل الأميركي دراسته الابتدائية يكون قد شاهد على الشاشة 8 آلاف جريمة متلفزة و100 ألف عمل عنف. أما بالنسبة للعائلة الأميركية فإن 26 بالمئة من العائلات تتألف من أحد الوالدين فقط (أب وأم) وهذا يساوي 8 ملايين عائلة. وكان العدد لا يتجاوز 4 ملايين عائلة فقط في عام 1970.

طبعاً لا تقتصر هذه الحالة للطفولة المروعة على الولايات المتحدة، ولكنها تشمل الدول الصناعية المتقدمة الأخرى، ولو بنسب مختلفة. ففي بريطانيا مثلاً ازدادت نسبة الطلاق 50 بالمائة وتراجعت نسبة الزواج 16 بالمائة، وتشكل العائلات المكوّنة من أحد الوالدين فقط خمس العائلات في بريطانيا. إن 4/5

الزيجات فاشلة. ونصفها ينتهي بالطلاق. أما الأطفال الذين ولدوا من زواج غير رسمي، أي بصورة غير شرعية، فيشكلون 1/3 أطفال بريطانيا!! وفي ايسلندة يشكّل الأطفال المولودون من دون زواج 57,3 بالمئة! «فلم تعد العائلة تشكل المعادلة الثمالية لحياة هنيئة». فبالنسبة للطفل أو للمرأة أصبح البيت أشد خطراً من الشارع، والعنف البيتي ـ أو المنزلي ـ يتسبّب في سقوط ضحايا أكثر مما تسببه الأمراض أو حوادث الطرق. لذلك يقول الفيلسوف الفرنسي شارل فوريه: إن العائلة تكاد تشكّل سداً في وجه التقدم الإنساني! والاحصاءات الأميركية الرسمية تقول إن 80 بالمئة من جرائم القتل هي جرائم عائلية. ففي عام 1985 وقعت 20 ألف جريمة عائلية. أما في عام 1993 فقد ارتفع العدد إلى 24500 جريمة عائلية. وبصورة عامة فإن 48 بالمئة من الجرائم مسرحها البيت، فبين عامي 1960 و1990 ارتفعت معدلات الجريمة 500 بالمئة. وهناك دراسة تؤكد أن كل أربعة أميركيين من خمسة يتعرضون لعمل عنفي مرة في الحياة. إن ثلاث دول أوروبية فقط هي المانيا وبريطانيا وفرنسا تعاني من وجود 25 مليون امرأة تعيش وحيدة، إما بسبب الطلاق أو عدم الزواج.

أضف إلى ذلك انتشار بدعة زواج الشاذين جنسياً وحقهما في التبنّي. وانتشار ظاهرة أطفال نقص المناعة ـ الايدز الذين يولدون وهم مصابون بهذا الداء الوبيل بالوراثة، أو أطفال المخدرات الذين يولدون وهم مدمنون وراثياً أيضاً على المخدرات.

هذا الواقع المأساوي للعائلة الغربية بانعكاساته المدمرة على حياة الطفل وعلى حقوقه وعلى شخصيته، عجّل بالمبادرة الدولية التي تمثلت بوضع اتفاقية حماية حقوق الطفل. غير أن هذه الاتفاقية ليست أميركية، أو غربية فقط، ولكنها اتفاقية عالمية، موجهة إلى كل دول وشعوب العالم، خاصةً بعد أن تحولت الكرة الأرضية إلى قرية بحكم التطور السريع الذي طرأ على أجهزة الاتصال عبر الأقمار الصناعية، مما أدى إلى تصدير هذه الأمراض الاجتماعية ولو بنسب متفاوتة إلى المجتمعات الأخرى بما فيها مجتمعات العالم الإسلامي.

أين يقف الإسلام من حقوق الطفل؟

للإجابة على هذا السؤال، لا بد أولاً وبكل أسف من رسم خط فاصل بين النص الديني والسلوك الإنساني. بين ما ورد في الشريعة والوقائع الميدانية. في النص، نلاحظ أن الإسلام أرسى مبادىء شاملة لرعاية الطفولة، تمثلت في الحرص البالغ على تكوين الأسرة الصالحة في ظل الطهر والشرعية، بصفتها الخلية الأساسية للمجتمع المسلم، وحصّنها ضد مزالق الانحراف ومخاطر التمزق، يقول سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام: «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلاّ تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير». وحرّم الإسلام تحريماً قاطعاً الإباحية المتفشية قديماً وحديثاً في العلاقات بين الرجل والمرأة، حتى لا يبتلي المجتمع المسلم بأطفال غير شرعيين أو مجهولي الأنساب ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾، وظلت عناية الإسلام الطفل في جميع مراحل وجوده، بدءًا بمرحلة الحمل ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، ثم مرحلة الوضع والرضاعة والحضانة، وحفظ له حقوق النفقة والصحة والتربية البدنية والنفسية والتعليم والتربية الملتزمة بالقيم الدينية والأخلاق الرفيعة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، سواء فيما بينه وبين نفسه، أو بينه وبين إخواته في المجتمع الواسع أو بينه وبين خالقه جل وعلا، ومن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلّم قوله: «علّموا أولادكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم». وفي غزوة بدر جرى افتداء بعض الأسرى على أن يعلم الأسير منهم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة. وحفظ الإسلام للطفل حقه في الميراث منذ تكونه جنيناً في بطن أمه، وفرض للأرحام حرمة وحقوقاً أوجب مراعاتها، كما جاء الإسلام بأول صيحة عرفتها البشرية لإلغاء التمييز بين الذكر والأنثى ﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾. ويقول الرسول عليه السلام: «من عال بنتاً وجبت له الجنة» ويقول «خير أولادكم البنات». وحرم الإسلام تحريماً قاطعاً العادة الوحشية

الظالمة لوأد البنات المستمرة حتى اليوم في الهند مثلاً، واستنكر حتى الإحساس بالامتعاض لولادة الأنثى.

كما أن الإسلام أوصى وصايةً بكفالة الطفل اليتيم، ولم يسمح للكفيل أن يسلب الطفل نسبه الشرعي ثمناً لكفالته، بل أصرّ الإسلام على احتفاظ الطفل بنسبه ﴿ادعوهم لآبائهم﴾، وحرم التبني الذي من شأنه قطع علاقة الطفل بوالديه مقابل تنشئته، والخلط بين الأنساب، كما أبطل كل ما يترتب على التبني من تبعات مثل الإرث أو حرمة الزواج، فما بني على الباطل فهو باطل، حفظاً للأنساب ونقاءً للعلاقات الاجتماعية في إطار من العفة والطهر واستقامة الخلق والسلوك.

لا توجد شريعة كالإسلام، أعلت من قدر الأمومة وقدرتها، وقرنتها بعبادة الله، ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا﴾، وجعلتها سبيلاً إلى الجنة «الجنة تحت أقدام الأمهات» وجعلت ذلك علاقة الطفل بوالديه ـ وبأمه خاصة ـ في إطار من الطهر والقداسة ليس لهما نظير فيما سواها من الشرائع، ومن جهة أخرى فقد أكد الإسلام على نحو شديد الوضوح مبدأ مسؤولية الوالدين ـ خاصة الأب ـ عن أطفالهما «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته».

فهل ثمة رباط للأسرة أوثق من هذا الرباط، وهل هناك صيانة أقوى من هذه الصيانة؟

ولكن الوقائع الميدانية تعكس صورة مختلفة بل ومتناقضة أحياناً. ففي كل يوم يتعرض عدد لا يحصى من أطفال العالم الإسلامي (من المحيط الهادىء إلى المحيط الأطلسي أكثر من مليار مسلم في حوالي 55 دولة) إلى أخطار تعيق نموهم وتنميتهم. وهم يعانون كثيراً بوصفهم ضحايا للحروب والعنف، وضحايا للتمييز العنصري والفصل العنصري والعدوان والاحتلال الأجنبي والضم، وبوصفهم لاجئين وأطفالاً مشرّدين أجبروا على ترك ديارهم واقتلعوا من جذورهم، أو بوصفهم معوقين، أو ضحايا للإهمال والقسوة والاستغلال.

وفي كل يوم، يعاني ملايين الأطفال المسلمين من الأزمات الاقتصادية ـ بما تحمله إليهم من ويلات الفقر والجوع والتشرد، ومن الأوبئة والأمية، ومن تدهور

البيئة. ويعانون كذلك مما يترتب على مشاكل المديونية الخارجية على دولهم من آثار خطيرة وبصورة خاصة الافتقار إلى نمو متواصل ومستمر.

في العالم الثالث الذي يشكّل العالم الإسلامي أكثريته، يموت سنوياً 14 مليون طفل دون سن الخامسة من جراء الأمراض وسوء التغذية والجهل أثناء الولادة. وتموت نصف مليون أم أثناء الولادة. وهناك 20 مليون طفل يعانون من سوء التغذية و100 مليون طفل بدون علم. إن ثلث أطفال العالم الثالث يفتقرون إلى المياه الصحية، ونصفهم يفتقر إلى المرافق الصحية.

وفوق ذلك كله يعاني أطفال في العالم الثالث من أمرين خطيرين آخرين هما الحروب والجنس.

طوال فترة الحرب الباردة 1945 ـ 1990 وقعت في العالم 82 حرباً بينها 79 حربا أهلية. كان لهذه الحروب الأهلية أسوأ الأثر على الطفل، ولنا في التجربة اللبنانية ما يكفي من الأمثلة والأدلة.

أما بالنسبة للجنس فإن ذلك يتمثل في ظاهرتين أساسيتين، الظاهرة الأولى هي زواج الفتيات القاصرات من المسنين وهي عادة منتشرة وعلى نطاق واسع حتى في بعض الدول العربية. وظاهرة استعمال الأطفال لإشباع الحاجة الجنسية عند الشاذين الذين يفدون كسياح من استراليا وأوروبا الغربية والولايات المتحدة إلى دول العالم الثالث. هناك مليون طفل تقريباً يستخدمون في تجارة الجنس هذه في الهند (400 ألف) وفي تايلند (300 ألف) وفي تايوان (100 ألف) والفليبين (100 ألف) وفيتنام (40 ألف) وسيريلانكا (30 ألف).

ومن بين 76 دولة في العالم الثالث تحتل المركز الأول في عدد وفيات الأطفال في العالم، هناك 25 دولة إسلامية. مع ذلك فإن دول العالم الثالث تنفق 12 بالمئة فقط من الدخل القومي على مشاريع الصحة والتعليم والتغذية. أما العالم الأول فإنه ينفق 20 بالمئة على هذه المشاريع. وإذا علمنا أن دخل العالم الأول يفوق عدة مرات دخل العالم الثالث (فعلى سبيل المثال يشكل الدخل القومي العربي من المحيط إلى الخليج تقريباً ثلث الدخل القومي

الألماني)، وإذا علمنا أن عدد سكان العالم الثالث يفوق عدة مرات سكان العالم الأول، أدركنا الهوة السحيقة بين المجتمعين.

لا يقتصر التباين على نوعية المشاكل في المجتمعات الغربية وفي المجتمعات الإسلامية، ولكنه يتناول كذلك طريقة مقاربتها ومعالجتها. يبرز ذلك من خلال التحفظات التي أبدتها 12 دولة إسلامية على بعض مواد الشرعة الدولية لحقوق الطفل. فقد رسمت هذه الدول علامات استفهام حول ما ورد في المادة 14 التي تقول: «تحترم الدول الأطراف حق الطفل في حرية الفكر والوجدان والدين». كما رسمت هذه الدول علامات استفهام أخرى حول ما ورد في المادة 16: من أنه «لا يجوز أن يجري أيّ تعرض تعسفي أو غير قانوني للطفل في حياته الخاصة أو أسرته أو منزله أو مراسلاته ولا أي مساس غير قانوني بشرفه أو سمعته». فاعتبرت مالي مثلاً أن هذا النص يتناقض مع قانون العائلة ومع التقاليد الاجتماعية المتأصلة.

وتلاقت أندونيسيا وتركيا وإيران على التحفظ على ما ورد في المادة 17 التي تنص على ضمان حصول الطفل على المعلومات والمواد العرقية من شتى المصادر الوطنية أو الدولية. وتشجيع وسائل الإعلام على إيلاء عناية خاصة للاحتياجات اللغوية للطفل الذي ينتمي إلى مجموعة من مجموعات الأقليات أو إلى السكان الأصليين.

وتكاد كل الدول الإسلامية تجمع على التحفظ على ما ورد في المادة العشرين لجهة موضوع «تبني الطفل» والتي تقول في الفقرة (ج) أنه «يحق للطفل المتبنى أن يستفيد من ضمانات ومعايير تعادل تلك القائمة فيما يتعلق بالتبني الوطني».

وأبدت دول إسلامية تتعدد فيها الإثنيات تحفظها على ما ورد في الفقرة (ج) من المادة 29 والتي تلزم الدول بالموافقة على «تنمية احترام ذوي الطفل وهويته الثقافية ولغته وقيمه الخاصة، والقيم الوطنية للبلد الذي يعيش فيه الطفل والبلد الذي نشأ فيه في الأصل، والحضارات المختلفة عن حضارته».

وتحفظت تركيا على المادة 30 التي تقول أنه في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية أو أشخاص من السكان الأصليين، **لا يجوز حرمان الطفل المنتمي لتلك الأقليات أو لأولئك السكان من الحق «في أن يتمتع، مع بقية أفراد المجموعة، بثقافته أو الجهر بدينه وممارسة شعائره أو استعمال لغته»**.

بعض الدول الإسلامية مثل إيران وباكستان وموريتانيا وجيبوتي صاغت تحفظاتها بصورة عامة، إذ قالت إنها لا توافق على أي مادة من الاتفاقية تتناقض مع الشريعة الإسلامية. وقد تركت هذه التحفظات انطباعات في المجتمع الدولي قابلة للاستغلال في اتجاه تصوير الشريعة الإسلامية وكأنها لا تحترم حقوق الطفل، أو كأنها غير معنية بقدر كاف بهذه الحقوق.

من أجل ذلك، دعت القمة الإسلامية السادسة التي عقدت في دكار في السنغال في أيلول/ سبتمبر 1990 إلى تنظيم ندوة فكرية «بغية إعداد وثيقة لتوحيد الموقف الإسلامي من حقوق الطفل». كما أن مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية الحادي والعشرين الذي عُقد في نيسان/ أبريل 1993 في كراتشي أوصى بعقد هذه الندوة بالتعاون مع منظمة اليونيسيف (صندوق الأمم المتحدة للطفولة).

وفي 28 حزيران/ يونيو 1994 عُقدت الندوة المتخصصة في مقر منظمة المؤتمر الإسلامي في جدة بحضور ممثلين عن 11 دولة إسلامية بالإضافة إلى 15 خبيراً في شؤون الشريعة الإسلامية والطفولة تم اختيارهم بالتنسيق بين منظمة المؤتمر الإسلامي واليونيسيف. وشاركت في الندوة أيضاً هيئات اختصاصية منها منظمة ايسيسكو (المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم) وهيئة الإغاثة الإسلامية التابعة لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وصندوق الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الإنمائية، وذلك بصفة مراقب.

لا بد من إقرار أمر أساسي وجوهري في معالجة هذه المسألة الدقيقة والحساسة. وهو أن ثمة مشكلات يتعرض لها عالمنا المعاصر، تمس الطفولة

والأسرة تفرضها ظروف لم يكن لها مثيل في المجتمعات السابقة. لذلك لا بد من مواجهة هذه المشكلات بحلول تتلاءم مع الظروف المستجدة لإرساء قواعد اجتماعية من شأنها إعادة تنظيم العلاقات التي تكفل للطفل أعلى قدر من الحماية في ظل الظروف والصعوبات والمحاذير التي تفرزها أنماط الحياة المعقدة والمضطربة في المجتمعات الحديثة.

وعت الشريعة الإسلامية هذه الحقائق ودعت منذ البداية إلى احترام الحقوق الطبيعية للطفل. فهي كنظام قانوني أريد له أن يكون صالحاً للتطبيق في كل العصور لم تشتمل ـ ولا يتسنى لها أن تشتمل ـ على حلول ثابتة أبدية لكل مشكلة آنية بل إن القرآن الكريم الذي قال عنه الله سبحانه وتعالى ـ ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ ـ قد تضمن في الأعم الأغلب من الأحوال القواعد الكلية دون الدخول في تفاصيلها. بل لعل ذلك هو إحدى مظاهر إعجازه ليترك ـ جلت قدرته ـ لكل مجتمع مواءمة ظروفه مع القواعد التي يستنبطها على ضوء القواعد الكلية، ولكي تتمشى هذه الاحكام مع اختلاف ظروف الزمان والمكان.

فليس من المستبعد إذن أن تعرض من الأمور ما لم يواجهه الشرع الإسلامي في عصور الاجتهاد السابقة نظراً لاختلاف المجتمعات زماناً ومكاناً. وليس ما يعيب الشرع الإسلامي ألا تتضمن قواعده التفصيلية ما يواجه المشكلات التي تكشفت عنها حاجات المجتمع الحديث. وليس من المستبعد أن تتضمن بالتالي شرعة الأمم المتحدة قواعد لم يتطرق إليها الاجتهاد الفقهي الإسلامي حتى الآن دون أن يعني ذلك بالضرورة مخالفتها للشريعة أو تناقضها معها، طالما أن هذه القواعد لا تتنافى مع أصل من الأصول الثابتة في الشريعة الإسلامية التي جعلت الأصل في الأشياء الإباحة، وكل ما ليس محظوراً فهو مباح.

فتنظيم قواعد الجنسية، بالمعنى الحديث، لم يكن معروفاً في عصور الدولة الإسلامية الأولى، ولذا فإن الحديث عن حق الطفل في الجنسية يعتبر ثمرةً لظهور الدولة القومية، واستئثار كل منها بتنظيم قواعد جنسيتها وبالتالي تحديد صفة المواطنة فيها وما يترتب على ذلك من حقوق والتزامات. والاتفاقية ـ الشرعة

إذ تنظم وتفرض هذا الحق للطفل، فإنها بذلك تأتي بتنظيم لم تعرفه الشريعة الإسلامية من قبل.

ولكن ذلك لا يعني البتة قصوراً في أحكام الشريعة الإسلامية وكل ما يعنيه هو أن التزام دولة إسلامية ما بأحكام الشريعة الإسلامية لا يغني عن دخولها طرفاً في الاتفاقية الدولية.

لم تكن الغاية في الندوة التي نظمتها منظمة المؤتمر الإسلامي التنكر للاتفاقية الدولية أو تجاهلها، بل كانت الغاية التعريف بوجهة النظر الإسلامية من موضوع حقوق الطفل والتأكيد على القيم الدينية التي تشكل قواعد ومنطلقات لحماية هذه الحقوق والدفاع عنها. وقد جاءت صياغة الوثيقة التي أعدتها الندوة معبرة عن هذا الهدف. فقد ركّزت الديباجة الأولى للوثيقة الإسلامية على أن القيم والمبادىء هي التي صاغت الأمة الإسلامية وشكلت أنماط السلوك الاجتماعي فيها. وبيّنت الوثيقة أن عدم التمسك بهذه القيم بالإضافة إلى ضغوط تاريخية واقتصادية وسياسية قاهرة، هو الذي أدى إلى التقهقر، وإلى تداعي الكيان الأسري وإلى تدني المستوى الثقافي والصحي والاجتماعي. وأكدت أن العلاج يكون بالعودة إلى القيم السماوية أفراداً ومجتمعات وحكومات وليس بتبني قيم مفروضة من الخارج.

انطلاقاً من هذه الديباجة أكدت الوثيقة الإسلامية على أن حقوق الطفل في الإسلام سابقة لمولده. إنها تبدأ بحصر العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة بالزواج الشرعي (وهو ما تفتقد إليه المجتمعات غير الإسلامية) وينهي الإسلام عن الزواج من القربة القريبة لقول رسول الله «اغتربوا لا تضووا» أي لا يهزل نسلكم. والقرآن الكريم يقول: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاج﴾ (أي من جملة أخلاط من أب وأم ومن الخصائص الوراثية للأسرتين). ومعنى هذا أن الطفل المتباعد النسب بين أمه وأبيه يكون أخصب عقلاً وأرحب فكراً وأقوى جسماً. كما يدعو الإسلام إلى التأكد من البراءة من الأمراض الوراثية لحماية الطفل قبل الإنجاب.

وأثناء فترة الحمل بالجنين يعطي الإسلام الطفل حق الحياة المطلق بتحريم

الإجهاض ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق﴾، ﴿ولا تقتلوا أولادكم﴾، ﴿ومن قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾. كما يعطي الإسلام الطفل وهو جنين حق التملك والإرث. ويدعو الإسلام إلى رعاية الأم الحامل ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾. بل إن الإسلام يقول بالتخفيف عن الأم الحامل بعض التكاليف الشرعية، وذلك كمؤشر إلى المجتمع لمنحها اعفاءات استثنائية من تكاليفها المدنية والعملية.

ويعتبر الإسلام الطفل الوليد منحة إلهية، له، إضافة إلى حق الحياة المطلق، حق النسب إلى الأب ﴿ادعوهم لآبائهم﴾، ولذلك منع الإسلام التبني وحض على كفالة اليتيم ورعايته ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾. ولقد جرى تعديل المادة 20 من الوثيقة الدولية لحقوق الطفل بحيث أنها لم تعد تدعو إلى التبني حصراً ولكنها اعتبرت التبني أحد الخيارات لمعالجة وضع شاذ، ودعت إضافة إلى التبني، إلى اعتماد الكفالة كما وردت في الشريعة الإسلامية.

وشدّد الإسلام على حق الحضانة للطفل لما يوفره له ذلك من رعاية مادية ونفسية. وعلى حقه في الرضاعة من ثدي أمه ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾. كما شدد على حقه في الرعاية في أسرته، «يقول الرسول عليه السلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، ويقول أيضاً: «من استُرعي على رعيةٍ فلم يَحُطها بالنصيحة حُرّمت عليه الجنة»، كذلك وضع قواعد أخلاقية عالية لعلاقة الأبوين بالأطفال وخاصة حق الرعاية، ولعلاقة الأطفال بأهلهم وخاصة حق الطاعة ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً. وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً واصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين﴾.

إن المادة 16 من الشرعة الدولية تقول: «لا يجوز أن يجري أي تعرّض تعسفي أو غير قانوني للطفل في حياته الخاصة أو أسرته أو منزله أو مراسلاته، ولا أي مساس غير قانوني بشرفه أو سمعته». وهذا النص الذي اعتبرته دول إسلامية مخالفاً

لتقاليدها التربوية الدينية يتوجه أساساً إلى المجتمع الغربي. فالشرعة الدولية وضعت أهدافاً عامة وتركت للدول أمر تنفيذها بما يتوافق مع ظروفها وتقاليدها الاجتماعية والأسرية.

وضمن الإسلام للطفل حق الملكية والإرث والوصاية وحق التعلم وحتى حق اللعب واللهو، وحديث الرسول عن تعليم الأطفال الرماية والسباحة يمكن أن يكون مقياساً لتعليمهم كل أنواع الرياضة ووسائل التسلية البريئة الأخرى.

أما ما نصّت عليه الشرعة الدولية في المواد 13 و14 و15 حول حرية الرأي والعقيدة، فإن ذلك لا يتناقض، شكلاً على الأقل، مع ما تنص عليه دساتير الدول العربية والإسلامية نفسها، ومع ما ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ووضع الإسلام لأطفال الظروف الاستثنائية: كالأيتام والمعوقين جسدياً أو عقلياً واللاجئين وغير الشرعيين والمشردين والمتسولين والعاملين وعديمي الجنسية، تشريعات تحفظ حقوقهم في المجتمع سواء في مصارف الزكاة أو الأوقاف أو الصدقات. وقد دعت الوثيقة الدول الإسلامية إلى الالتزام بهذه التشريعات الدينية في قوانينها وأنظمتها الوطنية.

من خلال ذلك يتبين أن ثمة مشاكل يعاني منها الطفل في الغرب. ويمكن أن تصل هذه المشاكل إلى بقية أطفال العالم قد وصل بعضها بالفعل؛ وثمة مشاكل من نوع آخر يعاني منها الطفل في العالم الثالث وخاصة في العالم الإسلامي. وبالتالي لا بد من العمل الدولي لمعالجة هذه المشاكل بنوعيها. من أجل ذلك عقدت في نيويورك في أيلول 1990 أول قمة دولية حول حقوق الطفل حضرها أكثر من 70 رئيس دولة وحكومة (كان بينهم الرئيس الدكتور سليم الحص)، وفي هذه القمة أقرت 159 دولة خطة عمل دولية لتنفيذ الإعلان العالمي لبقاء الطفل وحمايته وإنمائه في التسعينات (خطة عشرية من 1990 حتى عام 2000) تكلف هذه الخطة سنوياً 34 مليار دولار، وهذا مبلغ كبير بالتأكيد، ولكنه يصبح زهيداً إذا علمنا أن دول العالم تنفق على ملاعب الغولف 40 مليار دولار سنوياً (كما قال جيمس غرانت مدير عام منظمة اليونيسيف في مقالة نشرتها مجلة الايكونوميست البريطانية قبل أشهر).

وضعت كل دولة برنامجاً وطنياً محلياً لتنفيذ خطة العمل الدولية المشتركة، فالبرنامج يتوقع أن ينخفض عدد وفيات الأطفال بنسبة مليونين ونصف المليون عن عدد الأطفال الذين توفوا بسبب الأمراض وسوء التغذية في عام 1990. كذلك يتوقع أن يقل عدد الأطفال الذين سيموتون من جراء إصابتهم بالحصبة مليوناً، ومن أهداف خطة العمل العامة كذلك تخفيض الإصابات بسوء التغذية إلى النصف، وإذا نفذت الخطة بكاملها بنجاح فإن ذلك سيؤدي إلى تخفيض نسبة وفاة الأطفال إلى الثلث، وإلى رفع عدد طلاب مدارس الأطفال بنسبة 80 بالمئة.

والتزاماً بهذا البرنامج سوف تتمكن كل من كولومبيا وغواتيمالا مثلاً من إلغاء ظاهرة أطفال الشوارع. وسوف تعمل الفيليبين على إنجاز تبني 70 بالمئة من الأطفال غير الشرعيين. وستعالج فيتنام 70 بالمئة من الأطفال المعوقين. وستؤهل كوبا كل الأطفال المتخلفين عقلياً. وسوف تعمم النيبال التعليم المهني على محافظاتها الأربعة عشر. أما كوريا فسوف تنجز بناء 2340 مركز مجاني لمساعدة العائلات الفقيرة.

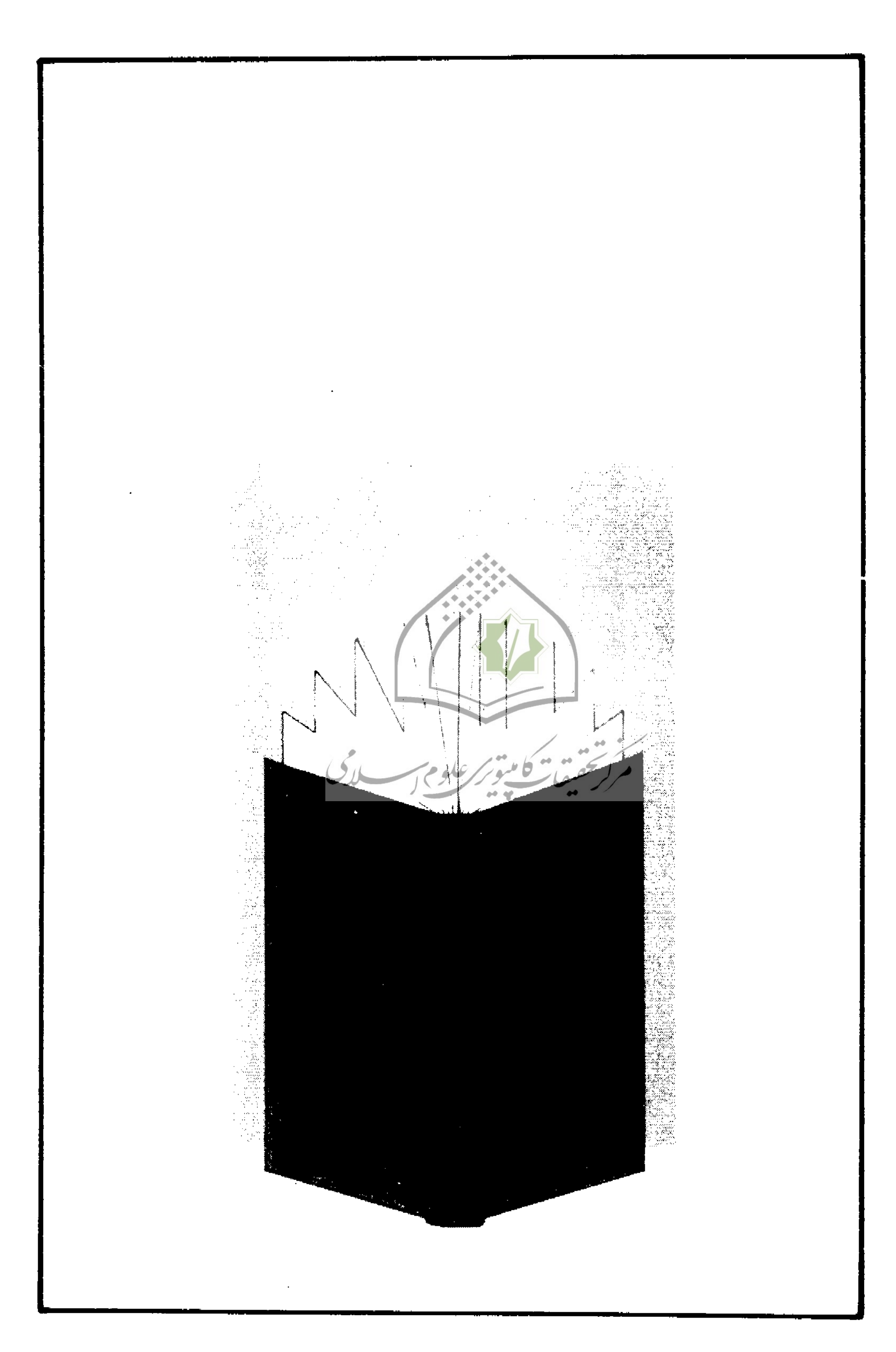
أما لبنان فقد انضمّ إلى الاتفاقية الدولية، والتزم خطة العمل التنفيذية، التي تقول مادتها الأولى «إن القصد من هذه الخطة هو أن تكون دليلاً للحكومات الوطنية، والمنظمات الدولية، ووكالات المساعدة الثنائية، والمنظمات غير الحكومية، وجميع قطاعات المجتمع الأخرى، لدى صياغة برامجها اللازمة لتأمين تنفيذ إعلان مؤتمر القمة العالمي من أجل الطفل».

وهي تدعو إلى أن يصبح إحراز تقدم من أجل الأطفال غايةً رئيسية للتنمية الوطنية الشاملة، وهو ما يحتاج إليه لبنان أكثر من أي وقت مضى نظراً لانعكاسات الحرب الفتنة التي عصفت به طوال سبعة عشر عاماً (1975 ـ 1989) ولما خلفته من نتوءات بشعة في شخصية الطفل اللبناني، الذي هو مواطن الغد، والمؤتمن على المستقبل والمصير.

من أجل ذلك، لا بد من العمل على تشكيل هيئة أهلية للدفاع عن حقوق الطفل في لبنان. بحيث تكون مهمة هذه الهيئة الكشف عن أي انتهاك لهذه الحقوق

التي حددتها الشرعة الدولية وعن أي تناقض مع موادها أو أي إخلال بالبرنامج التنفيذي لها كالحرمان من التعليم، أو العمل المبكر، أو الحرمان من المياه النظيفة ومن الوقاية الصحية وغيرها. وعندما نرفع شعار إعادة بناء مؤسسات الدولة، فإن ذلك لا يعني المؤسسات الحكومية أو الرسمية فقط، بل المؤسسات الأهلية المشتركة أيضاً. ولأن الموضوع يتعلق بحقوق الطفل الإنسان ومنع انتهاكها، فإن الهيئة التي نقترح قيامها يجب أن تتجاوز كل حدود طائفية أو مذهبية أو مناطقية، لأن الحق واحد، والطفل واحد، والمصير واحد، والوطن واحد.





مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التطلع للحمل، العقم والبطركية*

(مارشا أنهورن)

مراجعة أبوبكر باقادر

قام الكتابان على دراسات انتروبولوجية ميدانية أجرتها المؤلفة في مدينة الاسكندرية على مئة عاقر وقارنتهن بسيدات منجبات. ولقد حرصت الباحثة على أن تكون المدروسات من أعمار مختلفة تتراوح بين الخامسة عشرة إلى ما فوق أربعين عاماً وأن يكنّ من أصول ريفية وحضرية (وإن كانت الغالبية الساحقة من الأخيرات) وأن يمثلن الفئات الاثنية السائدة في مصر من جنوب وشمال مصر ومن النوبة والبدويات (وإن كان تمثيل الاثنتين الأخيرتين ضعيفاً جداً) وأن يكن من المسلمات والمسيحيات وعلى مستويات تعليمية مختلفة وبعضهن تعملن والأخريات ربات بيوت ومن مستويات دخل مختلفة وإن كانت غالبيتهن من ذوات الدخل المتواضع جداً.

ولقد استعرضت الباحثة في كتابها الأول مفهوم العقم في الثقافة المصرية (والشرق أوسطية/ العالم العربي) بشكل عام موضحة أن هناك عدة نظريات سائدة في الأوساط المصرية مفسرة لكيفية عملية الحمل، ولعل أهمها في الأوساط الشعبية الفقيرة النظرية التي تعود أصولها إلى جالينوس وأبوقراط والقائلة بأن دور المرأة محدود جداً في عملية الولادة، فهي مجرد مخزن،

(*) Marcia Inhorn; Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyption redical Traditions. 1994; Infertility and Patriarchy: The Cultural Politics Gender and Family Life in Egypt, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

فالمشيمة ومن ثم تخلُّق المولود إنما يكون في ماء الرجل. وبدأت الآن، بسبب التعليم وتقدم المعرفة الطبية تظهر مفاهيم أن عملية الولادة إنما تنشأ عن ماء الرجل في تفاعله مع بويضة من المرأة، على أن الصورة غير واضحة في الكيفية التي ينتج عنها تكوين الجنين. أما عند الفئات الحضرية المتعلمة فإن مفهوم عملية الولادة القائم على مشاركة الرجل والمرأة يستند إلى معرفة مقبولة بالعلم الطبي الحديث.

وتوضح الباحثة أنه على الرغم من الزيادة السكانية في مصر، فإنّ هناك مشكلة عقم في الأوساط الشعبية بخاصة، مقارنةً مثلاً بما هو عليه الحال في شرق آسيا حيث تقل الحالات، وتشبه ما عليه الحال في بقية القارة الإفريقية حيث تزداد نسب العقم. وترى الباحثة أن للعقم أسباباً عديدةً منها ما هو اجتماعي ثقافي وما هو طبي وما هو نفسي ثقافي. أما فيما يتعلق بالاجتماعي الثقافي فإن ذلك يشمل سلوك الرجال الجنسي قبل الزواج حيث تذكر الباحثة أن العديد من الرجال قد يعانون من بعض الأمراض الجنسية التي لم تعالج، رغم أنها بسيطة، فتنتقل إلى النساء ليلة الدخلة مسبِّبةً بذلك العقم، أما البعد الطبي فالأمر يتعلق بالممارسات الطبية الرسمية والشعبية السائدة والتي قد تسبب العقم لدى النساء بسبب سوء التشخيص أو سوء طريقة العلاج. وتؤكد الباحثة هنا على أن الجانب التجاري وعدم وجود معايير للتقييم وتحديد أخطاء الأطباء أو المعالجين الشعبيين يزيد من استفحال الأمر، إضافة إلى استخدام وسائل وأساليب عتيقة في كثير من الأحيان تؤدي إلى استمرار الحال. أما الجانب النفسي الثقافي فيتعلق بالعديد من الاعتقادات النفسية كالكبسة والعين و«العمل» السحري وغيرها من معتقدات تتجلى كما سنرى لاحقاً في أساليب العلاج الشائعة لاستخدام في المجتمع المصري، كذلك من الأسباب النفسية الرغبة الشديدة في الأمومة وأهميتها في إكساب المرأة هويةً معتبرةً في المجتمع المصري.

وتقسم الباحثة دراستها للكيفية التي تواجه بها المرأة المصرية مسألة العقم إلى قسمين: طب النساء التقليدي البلدي وطب النساء الحديث. وفي القسم الأول نجد أنواعاً عديدةً من الممارسات الطبية الشعبية إلى العمليات النفسية الرمزية الإيحائية. ويتدرّج أهم المعالجين الشعبين من العطارين والشيوخ المجربين

وخاصة السيدات ذوات الخبرة والدراية بهذه الأمور وعلى رأسهن الدايات وبعض البدويات. ويستخدم هؤلاء العديد من الأعشاب في شكل خلطات توضع على الرحم ملفوفةً بصوفة أو قطن أو شاش وإن كان الأخير أصبح أكثر انتشاراً، والخلطات متنوعة بعضها يتكون من أعشاب تخلط بالدبس أو بعصير البصل أو خلافها وتوضع على مدخل الفرج لمدة ثلاثة أيام.

وتعرضت الباحثة إلى دراسة ما يعرف بالكبسة وهي على ما يظهر واحدة من أهم التفسيرات الشائعة لتفسير العقم وهي مسألة نفسية ثقافية على أساس عدة احتمالات للكبسة منها: وجود دم فاسد سواءٌ أكان دماً جديداً أو دم نفساء أو دم افتضاض بكارة حدث ليلة الدخلة ومن ثم لا بد من معرفة خاصة، وأخذ بعض من دم مثيل والقفز فوقه سبع مرات، وكذلك مشيمة طفل أو قطة والاستحمام بماء وُضعت فيه. وقد تكون الكبسة بوضع الباذنجان الأسود على البطن. وقد يكون على المكبوسة زيارة إحدى المقابر للبول بين قبرين وأخذ بعض التراب والاستحمام لمدة ثلاثة جمع وقت صلاة الظهر من ماء به هذا التراب. وكما هو واضح هذه الممارسات الشعبية الغرض فيها تخليص المرأة من العقم الذي تعاني منه، وتكرارها بل وانتشارها في أقطار عربية عديدة، وبنفس الصورة يجعلنا نتساءل عن مدى أهميتها وأصولها.

كذلك تذكر الباحثة أن الأطباء الشعبيين يربطون بين ما يسمونه بالرطوبة والعقم ويعتقدون أن الرحم قد تكون به سوائل تحول دون الحمل ولعلاج ذلك لديهن العديد من الوصفات من أهمها الحجامة وهي على أنواع عديدة مختلفة، إضافة إلى تحميلات الاخلاط التي جئنا على ذكرها سلفاً. ولا تتوقف النساء عند هذه الممارسات والحلول الشعبية إذ العديد منهن يذهبن لبعض المشعوذات على اعتبار أن العقم ربما كان سببه عمل سحر أو حسد وقعن فريسة له. كذلك تلعب المزارات والأولياء دوراً مهمّاً. وفي مصر اشتهر بعض الأولياء وبعض المزارات المسيحية بأنها فعّالة في إزالة العقم. وأخيراً هناك من يذهبن إلى استخدام بعض المعجزات المدعاة، كشرب حليب ماعز خنثى يدعى أن من تشرب من حليبه وبشكل متكرر يزال عنها العقم.

إضافة إلى كل هذه الوصفات والممارسات «الطبية النفسية» تمارس العديد من الدايات بعض الممارسات الطبية كالتي يمارسها الأطباء وإن بشكل شعبي من أهمها عمليات: الكحت (كحت وتنظيف الرحم مما قد يعيق الحمل) والكي (وهو أمر تستخدم فيه بعض الأعشاب والعقاقير) والنفخ.

أما بالنسبة للطب الحديث فالمسألة متعددة الجوانب تبدأ باستخدام العقاقير والأدوية وتنتهي بالعمليات الجراحية العديدة التي يمارسها الأطباء لمعالجة مرض العقم. ولقد انتهت الأوضاع القائمة إلى ضخ الحيوانات المنوية إلى رحم المرأة أو إزالة العقم بأطفال الأنابيب. والباحثة تقدم بشكل تفصيلي الكيفية التي تعامل الهيئة الطبية العاقر، فيما أسمته بسياسات الجسد حيث يتحول جسد العاقر إلى مختبر تجريب لكافة أنواع الممارسات الفلاحية، وكيف أن غالبية السيدات يقبلن معلومات وعلاجات مختلفة متباينة لحالاتهم تبدأ من عدم وجود حالة رمضية، إلى التسبب في سد قناة فالوب أو إلى إحداث عطل ما في جهاز التوليد. والباحثة، اعتماداً على تعارض أقوال الأطباء أنفسهم، توضح كيف أن العقم أصبح وسيلة تجارية في الهيئة الطبية مما يستدعي مراجعة نقدية عميقة لإنقاذ الموقف القائم.

والجميل في دراسة مارشا انهورن أنها قدمت كل هذه المعلومات وبشكل تفصيلي واضح عبر حالات السيدات المدروسات، حيث تقدم السيرة الذاتية (في الواقع العلاجية مع العقم) وكيف أن حياتهنّ الاجتماعية والأسرية قد تأثرت كثيراً بسبب ما مررن به من ممارسات علاجية.

أما الكتاب الثاني للباحثة فإنه يسعى لمتابعة نفس المسألة ولكن ليس من طرف العلاج وإنما من الناحية الثقافية والاجتماعية وأثر العقم على المرأة في المجتمع المصري. وتنطلق في معالجتها لهذا الموضوع اعتماداً على عدة مفاهيم جعلتها أساسية وهي مفهوم: البطركية ويقصد بذلك اجمالاً سيطرة الذكر على مقدرات الأنثى في كل مجالات الحياة أوضحت الباحثة أن دراسات البطركية في العالم العربي تنقسم إجمالاً إلى مدرستين مدرسة تتزعمها كانديوتي وهي تسمى بمدرسة البطركية الكلاسيكية القائمة على البعد الاقتصادي السياسي للبطركية. وهي ترى أن الثقافة بل حتى المرأة بسبب

بعض المكاسب التي قد تحصل عليها تساعد على إعادة إنتاج واستمرار الوضع القائم. أما المدرسة الثانية فتتزعمها سعاد جوزيف وتدور حول ما عرف بالارتباطية أي الرغبة في أن يجد الرجل نفسه محبوباً من المرأة ومرتبطاً مع أهله ومجتمعه ومن ثم التأكيد على البعد الجماعي على حساب تأكيدات الفردية.

ثم اعتمدت الباحثة على توضيح أهمية مفاهيم الهوية وخاصة ما ارتبط منها بالمكانة والمعرفة الاجتماعية كما يقدمها عالم الاجتماع اريفنج جوفمان. كذلك مفاهيم القوة والقدرة على مقاومة المد الثقافي البطركي وكيف أن هذه الأمور تؤثر كل التأثير في تشكيل صورة العاقر عند نفسها وفي محيطها الثقافي الاجتماعي.

وفي ظل هذا الإطار النظري، قامت الباحثة بدراسة حالات المرأة العاقر في مصر على خمسة مستويات. **المستوى الأول** العاقر كما ترى نفسها وهنا تبرز مسألة الهوية والتي تؤكد فيها الباحثة أن: الأنثى والمرأة والأم في الثقافة المصرية متطابقة ومن ثم تجد العاقر أن بها نقصاً ثقافياً، ومما يزيد من غلواء وحدّة هذا المشكل إن كانت المرأة فقيرة مسحوقة وغير قادرة على الإنجاب. والعديد من النساء ينظرن إلى عدم قدرتهن على الإنجاب على اعتباره لعنة أو رحمة عليهن إن عولجهن من ذلك. وتوضح الباحثة، أن النساء وحدهن في الغالب من تقابلن مسألة العقم ومن ثم يعملن وبشكل حثيث على الحمل والإنجاب.

أما **المستوى الثاني** فهو مستوى الارتباط القرابي حيث ترغب المرأة «الزوجة» في إرضاء أهل زوجها بالإنجاب وإلا فإن عليها أن تقابل العديد من الانتقادات منها أنها غير مفيدة أو أنها تشبه الرجال وغالباً ما يؤدي عقمها إلى زواج زوجها عليها بامرأة منجبة وقد يقوم بتطليقها، مع أن الباحثة تقدم العديد من الحالات التي أدت عملية العقم إلى تقارب الزوجين واهتمامهما ببعضهما البعض وبشكل كبير.

أما **المستوى الثالث** فإنه يرتبط بصورة العاقر في الوسط النسوي وخاصة بين الأقارب حيث تصبح العاقر موضع مراقبة وتساؤل، وأحياناً كثيرة موضع تندر وسخرية خاصة من حماتها أم زوجها ومن ثم يغلب على المرأة العاقر أن تسعى إلى تغليف أمر علاجها بنوع من السرية أملاً في الإنجاب ومن ثم رد

«كيد وتعليقات» النساء ضدها. وربما في هذا الإطار نلاحظ اهتماماً عميقاً من طرف الأم بابنتها العاقر وسعياً حثيثاً لتجاوز عملية العقم إما بالسعي للعلاج أو تحويل الجهد لشيء أو أمر مفيد في حياة المرأة.

أما المستوى الرابع فهو أمر يصعب على العاقر التحكم فيه ألا وهو طريقة تعامل الوسط النسوي وخاصة السيدات المنجبات مع العاقر إذ يبرز نوع من التعامل الحذر مع المرأة العاقر. فالسيدات يخشين العين منها ولذا فإنهن يسعين إلى ذكر أن أطفالهن مرضى أمامها أو لا يجعلنها تقابلهم بل ويعملن على عزلها اجتماعياً مما له نتائج نفسية وخيمة عليها.

وأخيراً في مجتمع يقدر الخصوبة الإنجاب ويعد الأطفال نعمة من أهم النعم، نجد أن العاقر تحس أكثر من غيرها بفقدان الأمومة ولقد سعت الباحثة لتفسير ذلك إما بما أسمته نزعة حب الأطفال في مجتمع يتميز بارتفاع عدد السكان، أو أن هناك أسباباً نفسيةً اجتماعيةً كالتي ذكرتها بالنسبة للتوجُّس والعزلة التي قد تعاني منها العاقر أو لأسباب تتعلق بالرغبة بتواصل الذكر وامتداد الأسرة لأجيال قادمة أو لأن أسلوب الحياة المصرية العربية يقوم على حب الأطفال ووجودهم داخل الأسرة أو لأنهم يشكلون عزوةً وأماناً لأيام التقدم في العمر أو لأسباب أخرى عديدة عددتها الباحثة في محاولة لفهم وتفسير أسباب هذا التعلق الشديد بإنجاب الأطفال. ولقد أشارت الباحثة في ثنايا كتابها مرات عديدة إلى أن تحريم التبني في المجتمعات الإسلامية ربما كان من أهم العوامل التي تقف خلف هذه المسألة، إضافة إلى أهمية الإنجاب في الأسرة.

ولقد ختمت الباحثة كتابها الأول بالعديد من التوصيات التي من أهمها: (1) ينبغي أن تدمج عملية العقم في عملية تنظيم النسل. (2) أن يأخذ في الاعتبار الاهتمام بالأمومة الآمنة وعدم تعريض النساء لعمليات طبية أو شعبية بشكل عشوائي مما سيعرضهن لأخطار العقم أو غيره. (3) الاعتراف بـ واستخدام خدمات الأعشاب التقليدية. (4) إعادة النظر وتقييم الممارسات الطبية المستخدمة في علاج العقم والرفع من مستواها. (5) إعادة النظر وتقييم

التكنولوجيا الطبية المستخدمة لأمراض النساء وخاصة ما ارتبط منها بالعقم. (6) إعادة النظر وتقييم المشاكل الاقتصادية وسياسات الممارسات الطبية الخاصة بالعقم في مصر.

وكما ذكرنا فإن الباحثة تمكنت وبشكل علمي رائع من الربط بين أبعاد القضايا والممارسات الطبية والسياقات الثقافية والاجتماعية والظروف الاقتصادية والمعيشية التي يعيشها المجتمع المدروس. ولقد كانت دراستها واقعية جداً بتأكيدها على تقديم حالات فردية تقدم من خلالها الممارسات الثقافية الطبية، كذلك بطريقة عرضها تمكنت من السماح لمدروسيها بالحديث عن أنفسهم وبشكل مباشر سمح لنا كقراء على التعرف وعن كثب على معاناتهن من ناحية والتعرف على الظروف والأجواء والسياقات العامة التي وجدن أنفسهن فيها.

وربما لن نكون مبالغين إن قلنا أن ما عرضته الباحثة عن مجتمع الاسكندرية قد يصدق على العديد من الأقطار العربية وليس مصر فقط. على أننا قد نعترض على أن العينة المستخدمة غالبيتها الساحقة من الفقيرات ومن طبقات اجتماعية دنيا ومن أوساط شعبية ربما ساهمت ظروفهن الاجتماعية الاقتصادية والثقافية في جعلهن يعانين مما تورده الباحثة ومن ثم فإنهن لسن ممثلات لحالات العقم بين الطبقات الاجتماعية الوسطى والغنية، على أنني قمت ببعض البحث والتحري عن الحال في الأوساط الوسطى في بعض البلدان العربية ووجدت أن الحال لا يختلف كثيراً عما أوردته.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حسب ونسب :
الأبوة والتحالف والبطركية*
(صوفي فريشو)

مراجعة أبو بكر باقادر

بحث جماعي متعدد الجوانب ويقدم تفسيراً جديداً لوظائف الزواج في العالم العربي عموماً وفي تونس خصوصاً. والكتاب يشمل ثلاثة أبواب وملاحق. أما الباب الأول فيقدم معلومات تاريخية عن تونس من نهاية القرن السابع عشر حتى الخمسينيات، كذلك يقدم معلومات عن مؤسسة الحبوس أو الأوقاف من الناحية الفقهية والواقع المعاش في تونس وتأثير ذلك على أوضاع الأسر ومن ثم دورها في المجتمع التونسي خاصة ما تعلق منها بتشكيل ما سمي بـ «العروش» في تونس. ولقد اختتم الباب الأول بتقديم الإطار التحليلي لدراسة الأبوة والتحالفات الأسرية في المجتمع العربي المسلم اعتماداً على الحبوس والثروات والمكانة الاجتماعية التي تضمنها تلك الأحباس.

أما الباب الثاني فيدرس أهم العوائل أو «العروش» في تونس موضحاً أوضاعها على المستوى التاريخي مع دراسة المجالات والاهتمامات التي تميزت بها هذه العوائل خاصةً ما ارتبط منها بالجانب الديني والإداري الحكومي والاقتصادي التجاري. ولقد تمت دراسة البنية البطركية وتحالف تلك العوائل في سياق المجتمع التونسي مع التأكيد على استئثارها بالسلطة والثروة. وعلى وجه الخصوص درست مسألة النبالة الاجتماعية ومن ثم التراتبية

(*) Sophie Ferchiou, Hasab Wa Nasab: Parenté, Alliance et Patrimonie en Tunisie, Paris: Editions du CNRS, 1992.

الاجتماعية القائمة على أساس نفوذ واحتكار العوائل الكبيرة لها.

أما الباب الثالث فإنه يدرس الوضع الاقتصادي لهذه العوائل وأثر ذلك رمزياً على ظروف وأعراف المجتمع وأساليب الحياة فيه، وما صاحب ذلك من احتكار للوجاهة والثروة داخل المجتمع التونسي وكيف أن هذه الترتيبات أدت إلى احتكار أبناء تلك الأسر للمناصب والرتب، ودورانها بينها بما لا يسمح لأبناء الطبقات الاجتماعية الأخرى بحراكٍ أكبر، وذلك من خلال الزواج الداخلي فيما بينها إضافةً إلى تحالفها وتكاتفها من جهة أخرى. مع التركيز على دور الحبوس وتأثير الاحتفاظ بها على استمرارية تلك البنية وذلك الوضع.

ومما يميز البحث الجماعي هذا التحليلات الأنتروبولوجية العلمية والاحصاءات والتوثيق الدقيق، إذ رغم أن كل باحث قام بالجزء المخصص له من الدراسة نلمس تماسكاً وارتباطاً عضوياً بين الفصول المختلفة للعمل بحيث خرج البحث النهائي متمماً لبعضه البعض، مما يؤكد أن البحث يشكل نموذجاً للأبحاث الجماعية المشتركة.

أما ملاحق الدراسة فإنها تقدم أداة جمع البيانات وتنظيمها عن تلك العوائل وكذلك أساليب انتقال الحبوس عبر الأجيال ومعلومات عن النبالة البطركية التونسية. والكتاب يوثق المعلومات التي يوردها بشكل تفصيلي واللافت للنظر هو أن هذه الأعمال والدراسات الجماعية تمت في مجملها على أيدي باحثين تونسيين، رغم إشراف باحثة فرنسية وبالتعاون مع مركز أبحاث فرنسي، وذلك لا شك يقدم نموذجاً أكاديمياً وبحثياً ينبغي أن يحتذى به.

الزواج في محاكمة :*
في التشريع الإسلامي للأبوّة :
دراسة مقارنة لإيران والمغرب
(زيبا مير ـ حسيني)

مراجعة أبوبكر باقادر

تمثل هذه الدراسة جزءًا من تراث علمي يتنامى في حقل الدراسات الأنتروبولوجية عن الأسرة المسلمة والقانون، ومن أبرز هذه الدراسات دراسة لورينس روزن عن الإجراءات القضائية في المغرب في كتابة: أنتروبولوجيا العدل: القانون كثقافة في المجتمع المسلم*. ودراسة شهلا حائري عن المتعة وغيرها من دراسات. ولعل ما يميز دراسة زيبا حسيني أنها دراسة ميدانية عن المحاكم في قضايا محددة، ستأتي على ذكر ما اهتمت به دراستها، إضافة إلى أنها دراسة سعت أن تقارن بين الفقه المالكي السني والجعفري الشيعي مما أضفى على دراستها بعداً ثقافياً ومذهبياً يوضح جوانب الاختلاف والتشابه في مجتمعيين إسلاميين.

وتوضح زيبا من البداية أن دراستها ستقوم على ما يقع وعلى الإجراءات التي تتم في حالات الخلافات العائلية وعلى وجهة الخصوص قضايا الطلاق وتأكيد أو رفض النبوة وتحديد النفقة والحضانة في المحاكم الإسلامية في كلاً من طهران بإيران والرباط وسلا بالمغرب. فهي لا تدرس سجلات المحاكم لفترات تاريخية، وإنما تدرس القضايا كما ترد للمحاكم وتسعى لفهم الاتجاهات العامة والكيفية التي

(*) Ziba Mir-Hosseini, Marriage on Trial: A study of Islamic Family Law: Iran and Marocco Compared, London: I.B. Tauris and Co. Ltd. 1993.

تتم بها معالجة النزاعات والقضايا العائلية التي تقدم للمحاكم. ولقد اعتمدت في دراستها على أساس المنهج الاثنوغرافي الذي يصف ويصنف البيانات والوقائع بحسب تقليد علماء الأنتروبولوجيا. موضحة الفروق بين التشريع نظرياً وكما هو ممارس فعلاً، إضافة إلى الصعوبات والعوائق التي يقابلها الدارس في الظروف والأجواء التي تعيشها المحاكم.

وتبدأ زيبا دراستها بتوضيح المراحل التاريخية التي مرت بها المحاكم الشرعية الناظرة في قضايا النزاعات العائلية. فهي في إيران كانت محاكم شرعية بحتة إلا أن الشاه قبل الثورة الإسلامية أحدث قانون عرف بقانون حماية الأسرة وحول قضايا النزاعات العائلية إلى المحاكم العادية لكن بعد الثورة انتقلت من المحاكم المدنية إلى محاكم شرعية مرة أخرى وإن تم الاحتفاظ ببعض ما أحدثته القوانين التي أدخلها الشاه. أما في المغرب فبعد أن كانت المنازعات العائلية تعرض على القاضي ليفتى باجتهاداته ثم تحديد الأسس المالكية في مدونة الأحوال الشخصية وما عليها من شروح وعليها العمل في المحاكم الشرعية الآن.

ولقد وجدت زيبا ستة عشرة محكمة لهذا الغرض في طهران، سبعة منها في بناية بالقرب من وزارة العدل والبقية موزعة على أطراف المدينة. وهذه المكاتب تقدم لها في حدود 35 – 70 قضية يومياً وتزداد أعداد القضايا أيام السبت والأحد وتقل في نهاية الأسبوع وعادة ما يملء الطلب في نسختين ويقدم للمكتب العام وتدفع رسوم التقاضي ويحدد بعدها وقت النظر في القضية ويستغرق ذلك أيام قليلة، ولكل محكمة موظفان، قاضي متخصص في الشريعة الإسلامية جامعي وكاتب يسجل القضية في «دفتر» وتتم الجلسات في المحكمة.

أما في المغرب فإن القضايا تقدم لغرفة الأحوال الشخصية من المحكمة الابتدائية وهي التي تتناول قضايا المنازعات العائلية والقاضي ليس بالضرورة من خرّيجي المعاهد الإسلامية وهناك رسوم للتقاضي وللمتقدم أن يطلب مساعد قضائي. وتعقد المحكمة جلستان عامتان الجلسة العمومية ثم جلسة البحث. وتسجل القضايا فيما يعرف بكتاب الضبط.

ولقد أفادت زيبا إضافة إلى حضورها الجلسات من دراسة سجلات المحاكم الشرعية والتي تشمل وثائق هي: معروض المدعى وإجابة المدعى عليه على الشكوى المقدمة ضده وحكم القاضي وذلك في شكل ملف لكل قضية. وكل قضية بها مدعين وخصومهم وعدد من الوسطاء منهم موظفي المحكمة والشهود وبعض الكتبة الذين يكتبون شكاوى المدعين وبعض المحامين وغيرهم. ويلعب الجميع أدوار مهمة في عملية التقاضي ومن ثم تشكيل الحكم الصادر بخصوص القضية المعروضة وهي أمور يهتم بدراستها علماء الأنتروبولوجيا.

هذا ولقد درست زيبا مفهوم الزواج عند المالكية والشيعة الاثني عشرية ووجدت أن مفهوم التبادل الاقتصادي هو الغالب على مفهوم عقد الزواج ومن ثم استعارة البيع والشراء بين إيجاب وقبول وشهود على ذلك إضافة إلى أهمية المهر وكيف أن المهر ينظر إليه كما لو كان بيع وشراء للأعضاء التناسلية للمرأة كما يعبر عن ذلك الشيخ خليل في مختصره عند المالكية وما يعبر عنه الحلى عند الشيعة. إضافة إلى أن عقد الزواج يحدد حقوق وواجبات كلا من طرفي العقد، وتورد زيبا بعض الشروط المدرجة رسمياً في عقود الزواج في المحاكم الشرعية في إيران، وهي نادرة الوجود في المغرب.

هذا وتقدم زيبا فكرة عن إجراءات الطلاق أمام المحاكم الشرعية في إيران والمغرب، مع تقديم فكرة عن العدة وأنواع الطلاق المرجعي والبائة ثم الطلاق السني والبدعي وتذكر باختصار الخلع والفسخ وما يعرف بالمباراة (أي الطلاق باتفاق الطرفين) والتطليق بأمر القاضي أو المحكمة. وتقدم احصائيات لما شاهدته في المحاكم الإيرانية والمغربية أثناء فترة دراستها الميدانية للمحاكم التي أجرت بها دراستها، مع تأكيدها على المحاكم لعبت دوراً هاماً في السعي للتقريب بين وجهات نظر المتنازعين.

ثم بعد ذلك قامت بدراسة تحليلية لبعض القضايا المقدمة للمحاكم الإيرانية ثم المغربية وذلك من خلال استعراض تفاصيل الحالات سواء كان الطلاق بسبب عدم النفقة أو سوء معاملة الزوجة أو بسبب إصابة الزوج بمرض لا يرء منه أو لسجنه

أو إدمانه على المخدرات أو ما يضر بالصحة عموماً أو لأن الزوج لا يعترف ببنوة ابنه من الزواج أو لغيابه لفترة طويلة أو لزواجه من امرأة أخرى رغم شرطه على نفسه في عقد الزواج بعدم فعله ذلك، ولقد قدمت زيبا الحالات المختلفة وإعدادها لتوضح كيف أن الإجراءات تختلف في المحاكم الإيرانية عنها في المغربية. إضافة إلى أن تأكيد المرأة الإيرانية على مؤخر صداق كبير لعب دوراً مهماً كضمان لها في الحصول على حقها عند حدوث منازعات عائلية إضافة إلى أن الرجال في إيران لا يمكنهم الطلاق دون اللجوء إلى المحكمة وهو ما لا يتوفر في المحاكم المغربية.

أما في المحاكم المغربية فإن تسامح المحاكم المغربية من مسألة «الرقاد» أي إمكانية أن يستمر حمل المرأة بطفل شرعي من زوجها الحالي والسابق لفترة تزيد عن عام مكن العديد منهن من إعطاء أطفالهن على الأقل حق الانتساب الشرعي إليهن ومن ثم حصولهن على الأوراق الرسمية، إضافة إلى أن المرأة عادة ما تتحمل النفقة في حالات المنازعات العائلية واشتراط الزوج بأن طلاقه مرهون بذلك، على عكس ما هو حاصل في إيران إذ يؤدي تنازل المرأة عن المؤخر إلى ضمانها ذلك بشكل فوري.

ولقد سعت زيبا إلى عقد عدد من المقارنات بين النظامين القضائيين في كلاً من المغرب وإيران موضحة جوانب القوة والضعف في النظامين وأوضحت أن قضايا إنكار الأبوة الشائع في المغرب نادر الوقوع في إيران بسبب شروط العقد مؤخر الطلاق. بينما يتميز النظام المغربي بإعطاء المرأة حق أكبر في الاحتفاظ بأطفالها إن رغبت سواء لغياب الزواج أو الاحتفاظ بنسب الطفل لها عن طريق القبول بمبدأ «الرقاد».

ومما ساعد المرأة المغربية على ذلك مشاركتها الاقتصادية الأوضح في قطاع الخدمات كالخدمة في المنازل أو العمل في بعض المكاتب الحكومية مما وفر لها دخل مستقل إضافة إلى الدعم والمساندة التي تلقها من أهلها سواء بالقيام نيابة عنها بتربية الأطفال والعناية بهم دون محاذير وهو ما ليس بالمتوفر في إيران. وتؤكد الدراسة، على أي حال، مرونة القضاء الإسلامي وإجراءته في التعامل مع النزاعات العائلية وإمكانيات التطوير داخل إطاره.

الأسرة المسلمة في الولايات المتحدة الأميركية وكندا*

(واف، أسود وبلغة، متكالف)

مراجعة أبوبكر باقادر

تغطي هذه الدراسات المتميزة موضوعات عديدة تتعلق بالأسرة المسلمة في القارة الأمريكية، وهي وإن كان بعضها من الأسر المهاجرة من مجتمعات عربية وإسلامية من بيئات ثقافية مختلفة، إلا أنها أيضاً تشمل أسراً مسلمة من سكان القارة ومن أصول عرقية وإثنية مختلفة، ولقد سعت الدراسة إلى تغطية بعض المناطق التي تتكاثر فيها الجاليات العربية والإسلامية لكنها لم تنحصر فيها. وكما يظهر من موضوعاتها واهتماماتها غطت موضوعات اجتماعية وثقافية عديدة تتداخل فيها الحقول العلمية.

على أن جل الدراسات ترتكز على مسألة كيف يمكن إقامة حياة أسرية إسلامية سعيدة في ظل خلفية ثقافية تتعارض في العديد من الأمور مع القيم والتقاليد الإسلامية، والأدهى أن هذا التعارض ربما يكون أبرز ما يكون في الحياة الخاصة، داخل الأسرة ومفاهيم العلاقات والسلوك فيها. والدراسات

(*) — Erale Waugh et.al (eds), Muslim Families in North America, Alberta (Canada): Alberta University Press, 1991.

— B. Aswad and B. Bilgé (eds), Family and Gender Among American Muslims, Philadelphia: Temple University Press, 1996.

— Barbara D. Metcalf (ed.) Making Muslim Space in North America and Europe, California: California University Press, 1996.

تعنى بشكل مباشر بمسألة الحياة الأسرية الناتجة عن حياة زواجية مختلطة، غالباً من أب مسلم ومن وسط ثقافي عربي أو إسلامي عموماً وأم أمريكية أو كندية، وهي تسعى عادةً إلى الاندماج مع ثقافة الزوج أو أنها لا تزال تعيش بشكل عضوي ثقافتها الأمريكية ومن ثم تعيش بالتالي مع أسرتها الجديدة صراع مثاقفة حاد.

ويسعى كتاب إيرل واف وزميلتيها اللاتي من أسمائهن يتضح ارتباطهما الأولى بعربي مسلم (أبو لبن) والثانية بمسلم من شبه القارة الهندية (قريش) إلى تقديم مدخل نظري عن التقاليد المعيارية المسلمة في البيئة الأمريكية الشمالية عن طريق السؤال عن موضع الدين والقيم الأسرية المشتقة منه ومن التقاليد التي وفد منها المسلمون داخل الجاليات المهاجرة إلى أمريكا الشمالية. بل إن المجلد يوفر دراسة عن الأسرة المسلمة كما تقدمها النصوص الدينية وكتابات الفقهاء والتركيز على فهم ووعي هذه الجاليات بأهمية المحافظة على هذه القيم المعيارية حفاظاً على الهوية في ظل البيئة الجديدة المختلفة بل «النقيضة» لتلك القيم. ويقدم المجلد في هذا الخصوص دراسةً عن مشاكل التكييف والتفاعل مع البيئة الثقافية المصنفة وكيف أن الفروق الدينية والإثنية والهوية الثقافية تظهر أشد ما تظهر في إطار الأسرة.

ويهتم المجلد بدراسة الفروقات بين الأجيال وعملية نقل التقاليد في البيئة الجديدة وتخصيصاً مسألة الهوية وقدرة الجاليات المهاجرة على الاعتماد على حياة الأسرة من تأكيدها في ظل بيئة اجتماعية ثقافية أكبر وأكثر شمولية معاييرها الاجتماعية مناقضة لها. ويسعى المجلد إلى توضيح أن الوسائل التي تستخدمها الجاليات الإسلامية تختلف بحسب تقاليدها ومذهبيتها، التي حملتها معها إلى المهجر. فمثلاً تصبح مجالس التعزية وما يصاحبها من طقوس ومراسيم وسيلة لتأكيد الذات وحمايتها داخل جالية شيعية مهاجرة. وتؤكد دراسة آخر على أهمية الدور النشط للآباء في تحييد البيئة الثقافية الأكبر بالتأكيد على الخصوصية والتفرد والاختلاف ومن ثم تنشئة الشباب وبالذات الإناث منهم على أهمية الحفاظ على قيم تتعارض أحياناً من حيث الملبس أو التفاعل الاجتماعي أو طريقة التأكيد على التراث والهوية مع القيم التي

يتعلمونها في المؤسسات التربوية أو ما يمارسه، اقرانهن وصديقاتهن في المجتمع المضيف.

ويقدم المجلد العديد من الدراسات الاجتماعية الموضحة للحياة الأسرية وديناميات‌ها في شكل نماذج للزواج والطلاق بين مسلمي كندا أو دراسة عن أساليب الاختيار للزواج (وهو غالباً زواج مرتب) بين المسلمين الأميركيين من أصول آسيوية ومسائل الاستقرار الأسري بين من اعتنق الإسلام من السود في أمريكا الشمالية وأثر القيم والتصورات الإسلامية في ذلك وإجمالاً تأثير الهوية الإسلامية في قيام حياة أسرية في البيئة الأمريكية.

ولا ينسى القائمون على إصدار المجلد أت يضعوا مسألة الأسرة والحياة الأسرية المسلمة في إطار الفكر النسوي القائم في الأوساط الأمريكية وأثر ذلك على الأسرة المسلمة المهاجرة، لذا قدموا عدة دراسات عن مسألة النوع (الجندر) في السياق الثقافي الاجتماعي الديني بين المسلمين المهاجرين وعلى وجه الخصوص وضع الفتاة والمرأة المسلمة في بيئة اجتماعية تفتح لها آفاق الحراك الاجتماعي المهني الفردي وتسمح لها بما يتعارض مع ما يلزمها به الوسط الثقافي التقليدي المحافظ في بيئتها الأصلية. ولتوضيح ذلك يقدم المجلد دراسات عن حالات لنساء لبنانيات ويمنيات وفلسطينيات وغيرهن وكيف أن اندماجهن وتحقيقهن لبعض طموحاتهن غالباً ما يدفعهن إما للتنكر لبعض قيمهن أو أنه يجعلهن هامشيات في جاليتهن والمجتمع الأمريكي المضيف. على أن النماذج المقدمة توضح وجود بعض من حاولن الاحتفاظ ببعض السمات الثقافية مع اندماج محدود في الوسط المضيف. ويتضح لنا إجمالاً أن المجلد يسعى إلى تأكيد أن الحياة الأسرية المسلمة للجاليات المهاجرة حقيقة واقعية لم تخص بعد بالدراسة والتدقيق في حياتها عن كثب، وأنها رغم ما تعانيه من مشاكل تكيف إلا أنها حققت بعض الإنجازات.

أما كتاب باربارا اسود وباربارا بلغه فإنه يتصدى لمسألة التحديات التي تواجه القيم الأسرية في الأسرة المسلمة المهاجرة إلى أمريكا الشمالية والسؤال عما إذا كان بإمكان القيم الإسلامية المتعلقة بالحجاب والفصل بين الذكور والإناث

وأسلوب الاختيار للزواج مع التأكيد على مسألة المواعدة بين الجنسين وربما ممارسة الجنس ومشاركة الفتاة في أنشطة خارج إطار الأسرة وبشكل مختلط، وأسلوب اللبس والحياة، ومسألة إعطاء الحق في الاختيار للفتاة وغير ذلك؛ مما تتميز به الحياة الغربية إجمالاً والحياة في الولايات المتحدة على وجه الخصوص.

ويشمل المجلد العديد من الدراسات الميدانية لأسر ونساء من بلدان عربية وأخرى مسلمة مثل: فلسطين وتركيا وإيران وغيرها. ولقد أدت هذه الدراسات التي تؤكد الفروق بين المثاليات والواقع ومدى أهمية وصعوبة الدور الذي على الوالدين (الذين غالباً ما يرغب الوالد فيهم على وجه الخصوص الحفاظ على القيم التقليدية ومعارضة أو تفهم الأم الأمريكية للبيئة) ومن ثم مدى وقسوة الضغوط التي تعيش فيها الفتيات في ظل هذه التناقضات مع البيئة.

ويقدم المجلد دراسةً عن محاولة بعض الجاليات التحايل على القيم الأمريكية بقيم تقليدية يسهل تثبيتها، فمثلاً مسألة المواعدة والجنس خارج إطار الزوجية يمكن التكيف معه باستيراد «المتعة» بين أفراد جالية شيعية لبنانية في أمريكا، أو إعادة صياغة العلاقات الأسرية في زيجات مختلطة كما هو الحال في دراستين عن زيجات بين مسلمين آسيويين: من الهند أو الباكستان أو بنجلاديش مع أمريكيات أو أمريكيين.

ويتناول المجلد معالجة بعض القضايا العملية التي تواجهها الأسرة المسلمة المهاجرة في الوسط الأمريكي، فنجد دراسةً عن قضايا الصحة ومفهوم الحياة الصحية داخل الأسرة في أمريكا فيما تتعلق بأنواع الطعام وأساليب تناوله وأنواعه وكيف أن الأسرة قد تجد صعوبات في تعليم أطفالها أن بعض الأطعمة (كالخنزير) لا يمكنهم تناوله مثلاً. وكذلك مسألة المواقف والمعتقدات الأمريكية السائدة حول الجنس ووضع الفتاة في المجتمع ونوعية المعلومات والمعرفة المتوفرة للأطفال في المدارس، وهي أمور تختلف اختلافاً كبيراً كما هو عليه الحال في العديد من البلدان المسلمة التي وفد منها المهاجرون، مما يجعلهم عرضةً لمساءلات واستجوابات من أطفالهم،

خاصةً عند عدم السماح لهم بالاشتراك في نشاطات أو السؤال عن أمور هي محل ممارسة أو استفهام من زملائهم، بل على الأسر المسلمة في كثير من الأحيان أن تجيب عن المعاملة «التمييزية» بين الذكور والإناث، بحيث تتساهل في خروج البنت في مواعدة أو أن يشترك في نشاطات مدرسية متأخرة، لكن لا يسمح للبنت، ومدى تأثير تحريض الزملاء والوسط الثقافي الاجتماعي المضيف مما يولّد ضغوطاً كبيرة على الأسرة وعلى أفرادها. بل ويقدم المجلد دراسةً عن الضغوط والمشاكل التي تواجهها الفتيات المسلمات في المدارس العامة وإلى أي مدى يضر ذلك بالعلاقات الأسرية ويتعارض مع الحريات المتاحة للفتيات في ظل المجتمع المضيف. ويقدم المجلّد دراسة عن التعامل مع كبار السن، حيث تتعارض القيم السائدة في المجتمع الأمريكي عما عليه الحال في المجتمعات التي وفد منها المهاجرون. وختاماً يقدم المجلد شهادات لنساء مسلمات يوضحن فيه صراعهن للتكيف والحفاظ على الذات والهوية في السياق الجديد وتأثير ذلك على صحتهنّ النفسية والأسرية والثقافية. إن المجلد إجمالاً يسعى إلى تقديم الصعوبات والمآزق التي تعيشها الأسرة المسلمة في البيئة الأمريكية، وهي مشاكل تمس الأسس والذات والهوية وأنها إن أرادت البقاء فإن عليها وبشكل أساسي إعادة تعريف وتشكيل مفهوم الأسرة وإعادة تعريف القيم والمعايير الإسلامية بما يكفل التكيف مع الحفاظ على خصوصية الذات والهوية.

وربما كان الاطلاع على كتاب باربارا متكالف مهماً في هذا الخصوص، إذ يتناول مسألة إعادة تشكيل وتركيب معنى أن تكون مسلماً في بيئة غربية عن طريق التأكيد على إبداع أو «خلق» بيئة رمزية بشكل أساسي تميز وتؤكد على الهوية. ويقدم لنا مجلدها هذه المسألة في طريقة التعامل مع المكان وعلى وجه الخصوص التعامل مع طريقة العمارة الخاصة والعامة ـ كما ستوضح ـ من ناحية واستخدام هذه الرمزية المؤكدة على الهوية في الأثاث داخل إطار الحياة الأسرية. فعلى المستوى الأسري يصبح التأكيد على «إسلامية» الأثاث، والتأكيد على تصدر بعض أيقونات تؤكد الهوية الإثنية. فتصبح مسألة التأكيد على أن هذا المنزل «منزل إسلامي» به مصلى وبعض اللوحات المؤكدة على ذلك ومن ثم اهتمام أصحابه بالملبس

والمأكل والجو الثقافي المبدع هو ما يؤكد على الحضور في ظل السياق العام المغيّب. ومن ثم تظهر مسألة ما إذا كانت أمثال هذه الفراغات المكانية هي «ملجأ» يعتصم به المهاجر وأسرته من البيئة المعادية أو على الأقل النافية لقيمه وإعرافه وعالمه؛ بحيث لا تصبح «سجناً» يحول دون التفاعل والاندماج ومن ثم الحراك والنجاح داخل المجتمع المضيف، وهل في ظل التركيبة المعقدة وشح وجود الفراغ ولأسباب عملية براجماتية تحتاج الأسرة إلى التفريق بين إبداع «غرفة» أو مكان خاص داخل إطار الفراغ الكامل للمنزل يكون إسلامياً في مقابل إمكانية التعاطي مع المحيط، بحيث يشكل المنزل عالمين عالماً منسجماً مع الواقع والبيئة العامة ومفتوحاً عليها، وآخر خاص له قدسية وخصوصية يؤكد على الذات وهويتها.

كذلك يتناول المجلد موضوع ظهور المباني ذات الطابع العام كالمساجد في الأحياء والمدن التي بها جالية مسلمة والتأكيد على أن الشكل المعماري المميز هو أيضاً وسيلة إلى تأكيد حضور الهوية، سواءٌ أكان ذلك تأكيداً للعمارة التي وفد منها المهاجرون أو إلى عمارة تسعى إلى الانسجام مع البيئة المضيفة، ويضرب المجلد مثالاً على ذلك مصليات أو مساجد السجناء وكيف أن هذا النوع من المكان واستخدامه يصبح وسيلة لتأكيد التمايز ولا يقتصر الأمر على الأمكنة المقدسة أو الدينية وإنما يصبح استخدام خصوصية الأثاث والتأكيد عليه في بعض الأماكن العامة كالمطاعم أو المتاجر صورة أخرى لذلك، وبطبيعة الحال كل هذه الاستخدامات ذات تأثير كبير على حياة الأسرة وتأكيد انتماءات أفرادها.

إن هذه الدراسات التي تعنى بحياة الأسرة المسلمة في المهاجر الغربية تؤكد أموراً لافتةً، لعل من أهمها مدى تأثير الوسط على قوانين الأحوال الشخصية وأهمية ذلك على ضرورة إعادة فهمها وتعريفها في ظل السياقات الثقافية الجديدة. كذلك فإن حياة الأسرة المسلمة تحتاج إلى إعادة نظر فيها يتعلق بفهم وظائفها وأساليب تجسدها وتجسيدها للمعايير والقيم ومن ثم الوظائف المنوطة بها. ثم إنّ عدم القيام بذلك من طرف الجاليات، وبشكل فاعل ومبدع، يؤدي تدريجياً إلى غلبة عمليات الاستتباع والاندماج.

الطلاق في الأسرة الليبية *

(أهارون لايش)

مراجعة
دايرة الشبيلي إيكرز

يعد كتاب «الطلاق في الأسرة الليبية» آخر نتاجات أهارون لايتش حول الأسرة المسلمة والشريعة بعد كتبه عن «المرأة المسلمة والشريعة في دولة غير إسلامية» (القدس 1975) و«الزواج والطلاق والتركة عند الدروز» (ليدن 1982) وفي كتبه جميعها اعتمد على بينات المحاكم الشرعية، وبدراسته عن ليبيا إنما يوسع من رقعة اهتماماته البحثية جغرافياً.

ودراسة لايش عن ليبيا هي دراسة لسجلات محاكم شرعية لسكان من البدو يمرون بعملية توطن، ولا تزال قيمهم مع ذلك هي القيم القبلية وإن كان مجتمعهم يمر بتغيرات بطيئة. وبتركيزه على حالات الطلاق التي توردها سجلات المحاكم الشرعية إنما يدرس التداخل بين أحكام الشريعة مع الأعراف والتقاليد القبلية والتحولات التي يمر بها المجتمع إزاء ذلك.

وينقسم الكتاب إلى جزئين، يحتوي الجزء الأول على ستة فصول تصف الجوانب المختلفة العديدة للطلاق من حيث أسبابه وأنواعه قبل الطلاق من طرف الرجل وحده والخلع والفسخ والطلاق بأمر القاضي وخلافه، كذلك يناقش الفصل ما يترتب على الطلاق في هذا المجتمع. ويركز الفصل الرابع على وجه الخصوص على مناقشة اختلاف المذهب المالكي عن غيره من

(*) Aharon Layish, Divorce in the Libyan Family, N.Y.: N.Y. Univ-Press, 1991.

المذاهب الإسلامية فيما يتعلق بالطلاق. أما الجزء الآخر من الكتاب فإنه يحلل التفاعل بين الشريعة والأعراف والأحكام القبلية التقليدية ودور القاضي في التوفيق بينها. ويسعى لايش إلى إيجاد توازن بين المنظور الاجتماعي السوسيولوجي والمنظور القانوني في دراسة وتحليل ما يقدمه من وثائق وسجلات.

وينتهي لايش إلى أنه عندما تلتقي الأعراف القبلية بالشريعة فإنه غالباً ما يكون التفسير العرفي هو الأقرب إلى القبول. وربما لم يكن ذلك مستغرباً لأن من يدرس سجلاتهم ـ كما أوضحنا ـ هم من البدو أو يعيشون حياة بدوية، ولايش يرى أن الأعراف القبلية أكثر انسجاماً مع طبيعة المجتمع القبلي وأكثر فعالية فيه، لكن ومع التوطين والتغيرات والتحولات الاجتماعية الحديثة، يرى لايش أن الوثائق توضح ميلاً أكبر لصالح الشريعة وأحكامها، وخاصةً فيما يتعلق بحقوق المطلقة المالية. لسوء الحظ تنتهي الوثائق التي يدرسها لايش بعام 1973. لقد وقعت تغيرات وتحولات عديدة في العقدين الأخيرين، كما سيكون رائعاً لو أن السجلات كانت متوفرةً فأمكن التعرف على أوضاع الأسرة الليبية بشكل أفضل وأعمق.

ربما يتساءل القارىء، لكن كيف حصل ـ أساساً ـ لايش على سجلات المحاكم الشرعية وهذه السجلات عن أي المناطق في ليبيا. ولتوضيح ذلك ينبغي أن نذكر أن صاحب السجلات كان أستاذاً بريطانياً هو جون دافيس الذي صور عشرات آلاف السجلات الشرعية من محاكم أجدابيا والكفرة في ليبيا واستفاد لايش من دراسة سجلات الطلاق من هذه المجموعة وتقوم دراسته عليها. كذلك علينا أن نوضح هنا أن تياراً دراسياً مهماً في الدراسات الاجتماعية والتاريخية يدرس ما يعرف بالسجلات وفي ضوء دراسة تلك السجلات يتم تصوير حقبة أو مرحلة تاريخية ما، وتعد دراسة لايش وجهوده من الإنجازات المهمة في هذا التيار المنهجي والعلمي.

وبطبيعة الحال اعتمد عمل لايش على دراسة السجلات الشرعية بوصفها تشكل حالات تمثل ما وقع فعلاً لبعض الأسر الليبية وهي نوع من البيانات العالية الجودة والتي يمكن الاعتماد عليها لإعادة تشكيل صورة ما وقعت في فترة زمنية معينة من حالات طلاق في الأسرة الليبية، مع محاولة ربط ذلك

بالمتغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية العامة. وللقيام بذلك ـ كما ذكرنا ـ قسم لايش كتابه إلى دراسة نظرية وأخرى تحليلية تطبيقية على السجلات والوثائق المدروسة.

فهو يدرس في الفصل الأول أسباب الطلاق وبالذات الطلاق الذي يصدر من جانب الرجل بشكل انفرادي (الطلاق العادي) وكيف يسجل في المحاكم. ويوضح لايش أن السجلات تذكر وقوع «شقاق» بين الزوجين أو «نزاع» أو «نشوز» وغالباً ما يرد ذكر محاولات «الإصلاح بينهما» والرغبة في «حسن المعاشرة» وصك الطلاق غالباً ما يورد المبرر لوقوع الطلاق، فعلى سبيل المثال تذكر إحدى السجلات أن الطلاق وقع بسبب «نفور» الزوجة من زوجها. ويعد الزنا من أسباب الطلاق وإن كان نادراً ما يذكر، والعبارة التي وردت في أحد السجلات تذكر أنها «عاهر غير مضبوطة» وفي حالة أخرى يذكر السجل أن الزوجة كانت على علاقة غرامية ولمدة ثلاث سنوات مع رجل آخر خلال غياب زوجها، على أن المحكمة لم تثبت عليها ذلك لكن والدها وقع تنازلاً عن حقها المالي عند الزوج في مقابل ذلك.

أما في حالات الطلاق التي وقعت بطلب وشكوى من الزوجة ورضى الزوج (الخلع) فنجد بعض الحالات التي تذكر فيها السجلات كمبررات لطلب الطلاق مسألة العجز الجنسي، تذكر الوثيقة قول المرأة: «دعته للدخول لكنه لم يدخل بها». وعند بدو ليبيا تذكر الوثائق ارتباط الزوجة بزوج عاجز جنسياً وهناك إجراءات عرفية للتحقق من ادعاء عجز الرجل الجنسي تسمى بـ «بيت الشناعة».

ويقدم لايش حالة أخرى كان النزاع فيها حول دفع المهر، فللمرأة الحق في الامتناع عن إتمام الدخول بها ما لم تستلم المهر، وفي الحالة المسجلة لم يدفع الزوج المهر كاملاً مما أدى إلى الطلاق. ويذكر لايش حالات أخرى تصور وقوع عنف جسدي أو نفسي على المرأة ورفعها ذلك للمحكمة وتمكنها من التوصل إلى خلع. وفي حالة أخرى طالبت الزوجة بسكنى لائقة وكانت عبارة الوثيقة: «محل عدل بجوار قوم صالحين» وذلك «لتضررها» من المسكن الذي فرضه عليها الزوج. وتذكر السجلات أيضاً مسألة النفقة بتعبير «المأكل» و«المشرب»، وفي حالة طالبت الزوجة بأن يعاملها زوجها «بالإحسان» أو الطلاق (التسريح).

ومن حالات الطلاق التي طالبت بها الزوجة غياب العلاقات الحسنة مع أهل الزوج «عشرة حسنة» ومن ثم افتقدت «الراحة» لذا فإنها تطلب «الفراق» والطلاق مع أخذها كل حقوقها الزوجية، فهي كما تذكر قد عانت الكثير بسبب هؤلاء الأقرباء. وتأتي السجلات على ذكر حالات تهمة الزوجة بالخيانة الزوجية مما دفعها إلى طلب الطلاق.

وفي الفصل الثاني يناقش لايش حالات طلب الزوجة بمفردها الطلاق في الفقه المالكي والمحاكم الشرعية الليبية وكيف أن الزوج قد يفرض عليها «الخلع» وأن المرأة في أمثال هذه الحالات «تخلص» نفسها بالتنازل عن مهرها (المؤجل أحياناً). وهناك طلاق «الظهار» وهو قليل الوقوع، وفي هذا النوع من الطلاق يحلف الزوج بتحريم زوجته عليه وأنها تعد كإحدى محارمه، وأن التخلص من أمثال هذه الإيمان يتطلب كفارة. والعبارة الواردة في بعض السجلات هي بالعامية بالشكل التالي: «حرام علي كحرمة أمي».

ويتناول لايش الطلاق داخل وخارج المحكمة وكيفية تسجيله، فكما هو معروف طلاق الزوج لا يحتاج إلى المثول أمام المحكمة ليكون قانونياً، إذ كل ما هو مطلوب تأكيد الزوج أو الزوجة على وقوع التلفظ بالطلاق أمام المحكمة ليعد طلاقاً رسمياً. وتقدم السجلات حالات ادعاء الزوجة بأن الزوج تلفظ بعبارة الطلاق أو ادعاء بعض الأزواج أنه لم ينفق عليها لأنه طلقها من سنواتٍ وهكذا.

ويتناول لايش الطلاق الرجعي والبائن بنوعيه البينونة الصغرى والكبرى وكيف يؤثر ذلك في نوعية السجلات المتوفرة، كذلك تورد السجلات مسألة التوكيل في الطلاق أو «التفويض في الطلاق» للزوجة أحياناً حينما يخل الزوج بشرط ما. ويعد حق التفويض في الطلاق «أن تكون العصمة في يدها» من وسائل إعطاء المرأة حريةً أكبر وأماناً وغالباً ما يرد ذكر ذلك في شروط عقد الزواج أو يتم الاتفاق عليه بعد الزواج بين الطرفين.

ويورد لايش حالات الطلاق بالاتفاق، ويجيء ذكر ذلك في حالات

«المبارأة» من الحقوق الزوجية كالمهر والنفقة أثناء فترة العدة أو دفع تعويض للزوج هو غالباً ما يكون طلاق الاتفاق (الخلع) ويتم بإرجاع الزوجة مهرها للزوج. ويؤكد لايش أن معظم الطلاقات التي درسها إنما تمت بالاتفاق بين الطرفين، ولا تورد السجلات من بدأ يطلب الطلاق وإن كان حسبما يظهر أن هذا النوع من الطلاق لصالح الأزواج وبناء على طلب الزوجة أو وليها وتذكر السجلات عبارة «تقرر بالاتفاق» وتنتهي بعبارة «فراق من غير صداق». وعادةً ما تتحمل الزوجة أو أهلها في حالات الطلاق هذه العبء المالي، بأن تتنازل مثلاً عن «المؤجل» أو إعادة الأطفال، تذكر إحدى السجلات «أرجعت الرضيع» أو عدم المطالبة بـ «النفقة» وهذا جعل لايش يستنتج أن من صالح الزوج أن تطالب الزوجة بالخلع مما قد يدفع بعضهم إلى سوء معاملة الزوجة والتضييق عليها ليتخلص من تلك التكاليف والأعباء. وغالباً ما يفاوض أهل وذوو الزوجة الزوج للتوصل إلى حل مرضي وربما استخدموا طرفاً ثالثاً للتوسط وغالباً ما تذكر السجلات شيئاً من ذلك. على أن لايش يفرد لطلاق الخلع مساحة ليوضح الحالات التي تمثله بشكله المعياري وهو رضى طرفي الزواج إجراء الطلاق، وعموماً غالبية حالات الطلاق الليبية التي درسها تمت بالتفاهم والقبول من جميع الأطراف.

ويعالج الفصل الرابع الطلاق القضائي، إذ بحسب المذهب المالكي بإمكان الزوجة أن تشكو زوجها للمحكمة، وتطلب الطلاق دون موافقته. وهناك طريقتان يتم بهما ذلك. أولهما أن تشتكي من قضايا محددة مثل: وجود مرض جنسي معدي فيه يهدد صحتها أو عدم دفعه المهر أو غيابه أو عدم دفعه النفقة، فإن ثبت عليه أيٌّ من ذلك يمكن للقاضي أن يطلقها منه حتى لو كان الزوج يمانع. أما الطريقة الأخرى فهي تعتمد على إظهار وقوع «ضرر» على الزوجة في شكل عنف بدني أو معنوي يمكنها إثباته. وتورد السجلات حالات من أمثال هذا الطلاق. فإحدى السجلات تورد غياب الزوج لفترات تتجاوز أربعة أشهر وأخرى 17 عاماً وفي النوع الثاني حالة ضرب مبرح، على أن أمثال هذه الحالات نادرة جداً.

ويعالج الفصل الخامس ما يترتب على الطلاق، وهنا يذكر لايش مسألة

«الرجعة» في الطلاق الرجعي وحساب «العدة» ثم يذكر الطلاق البائن ومتى يكون بينونة صغرى أو كبرى، وترد حالاتٌ تنتهي بعبارة «ولا رجوع لها إلا بعد صداق جديد وفاتحة جديدة».

ويدرس لايش في الفصل السادس دور القاضي في المحاكم الشرعية وكيفية معالجته لقضايا الطلاق، وهنا يعتمد لايش على ما يرد في السجلات، ويكمل ذلك اعتماداً على الأدبيات الأنتروبولوجية التي درست ما يقوم به القضاة من تدخل ومحاولة إصلاح، بمعنى أن موقف القضاة عادة في هذا النوع من القضايا الأسرية نشط يسعى لإصلاح ما بين المترافعين ما أمكن.

ولعل منهجية لايش ونوعية السجلات والوثائق المدروسة تقدم لنا مادة غنية. فإيراده العبارات الشرعية المستخدمة في المحاكم، واستعراضه للحالات المختلفة وتنوعها يقدم صورة مركبة وغنية لموضوع الطلاق في المجتمع الليبي. وإجمالاً يمكننا التأكيد على أن كتاب لايش يقدم قراءة ممتعة ومفيدة تساعد الدارس المختص في الأنتروبولوجيا والدراسات الإسلامية والتاريخية كثيراً.

المتعة والزواج العرفي*

(فوده، حائري، كمال)

مراجعة أبوبكر باقادر

إن عودة البحث الاجتماعي لدراسة موضوعات تتعلق بزواج المتعة على المستوى المجتمعي في التسعينات أمرٌ مُثير للاهتمام. وللوهلة الأولى لن نتخيل وقوع أمثال هذه المناقشات إلاّ على المستوى المذهبي النظري، وكنوع من الجدل وإبداء الآراء الفقهية. لكن أن تكون الممارسة الواقعية أيضاً تدخل في ذلك الجدل وأن تتسع دائرة النقاش إلى إدخال أنواع جديدة مشابهة أو بها شبه بالمتعة أو أن تكون علاقات زواجية مشبوهة تضر بالمرأة وأن تكون واسعة الانتشار مقبولة في بعض الأوساط الاجتماعية والثقافية فإنه أمر لا يمكن تخيله. لكن، رغم كل ما حققته المرأة العربية والأسرة العربية من إنجازات وحصلت عليه من حقوق، يظهر أن عقد التسعينات ولأسباب عديدة صاحبت الثورة الإيرانية والصحوة الإسلامية وازدهار اقتصاديات بعض الدول العربية وتوسع العلاقات بين الدول الإسلامية دفع بالموضوع إلى الواجهة.

ولنبدأ بالكتابات التي سعت إلى تقديم الجدل النظري الفقهي المذهبي بشكل لا يدخل في اعتباراته أيضاً الجدل الذي يمثل الحركة التحررية النسوية في

(*) ـ فرج فودة، زواج المتعة، القاهرة: الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.

ـ شهلا حائري (ترجمة فادي حمود)، المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة: حالة إيران 1978 ـ 1982، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1995.

ـ عبد الله كمال، الدعارة الحلال: المؤسسة الحديثة للزواج في مصر والسعودية وإيران، بيروت: المكتبة الثقافية، 1995.

الموضوع. في هذا المجال وبعيداً عن الكتابات السجالية المذهبية من أطراف فقهية سنية وشيعية، نجد أن كتاب فرج فودة «زواج المتعة» يسعى إلى استحضار مواقف السنة والشيعة في جدلهم المذهبي والفقهي بخصوص مسألة زواج «المتعة»، فيقدم الشواهد النصية والكيفية التي رجحت بها هذه النصوص من حيث النسخ أو عدمه، ولقد أدى ـ كما يورد كتاب فودة ـ ذلك إلى جدل وحوار حول ما تناوله طال جريمة الزنا ومواجهة «الكبت الجنسي» بوسائل تقليدية خارج إطار الزواج مثل عودة شراء الجواري. إن طرح فودة والملابسات المصاحبة لنصه حولت الأنظار من جدل فقهي مذهبي إلى قضايا تتعلق بمفهوم الزواج والعلاقات الجنسية الشرعية ومواجهة قضية العلاقات بين الجنسين في مجتمع حديث، لن نتناول تلك الموضوعات الشائكة والجدلية وإنما يكفينا أن موضوع المتعة في صور تناوله الحديث يقود إلى مسائل معاصرة، كما يظهر.

ولعل ترجمة دراسة شهلا حائري التي تتبعت فيها موضوع انتشار حالات زواج المتعة في إيران ما بعد قيام الجمهورية الإسلامية هو ما يعطي الأمر بعداً جديداً. فالباحثة لم تدرس الموضوع بوصفه موضوعاً فقهياً مذهبياً، رغم أنها تنحدر من أسرة دينية مرموقة في إيران، وإنما تعالج الموضوع من زاويتين: زاوية الدراسة الميدانية للواقع، وزاوية الحركة النسائية الحديثة. وفي البعد الأول ما تقدمه شهلا مثير جداً إذ نتعرف على أبعاد ثقافية لهذا النوع من الزواج، فهو يأخذ أشكالاً مختلفة ويقع من طرف فئات اجتماعية متفاوتة ومختلفة من حيث العمر والتعليم والمهنة والدخل والظروف الاجتماعية والثقافية العامة، ويحدث في ظل ظروف دينية وفي مواقع دينية لا يخطر على البال أن تكون مسرحاً لها، مثلاً في مشهد في مرقد الإمام الرضا، أو أن يكون جزءًا من عملية النذر وغير ذلك. ولا تكتفي شهلا حائري بتقديم الكيفية التي تتم بها عملية الترتيب لزواج المتعة وإنما إلى مدى انتشار هذا النوع من الزواج المؤقت (زواج الصيغة كما يطلق عليه في إيران) برعاية وتكريس من المؤسسة الدينية وأنه في ازدياد عكس ما هو متوقع، وأن من يدعمون ويرعون هذا النوع من الزواج هم رجالات الدين بل إنهم أكبر المستفيدين من ممارسته. وتوضح لنا شهلا ميدانياً مدى الضرر الذي غالباً ما

يقع على المرأة بسبب وقوعها في أمثال هذا النوع من العلاقة الزواجية، كذلك مدى ما يمكن أن يحدث من استغلال ومشاكل وحتى لِمَن من وراء تفشّي هذه الصيغة من صيغ الارتباط المؤقت.

إن دراسة شهلا الحائري جريئة ومثيرة بسبب استخدامها للمنهج الأنتروبولوجي الذي يقدم دراسة الواقع، بكل صراحة وصدق، على حساب الجدل المذهبي، والمبررات والمماحكات الجدلية التي يسعى بعض الاعتذاريين الإسلاميين من الشيعة لتقديم المتعة من خلاله على أنها أولاً لم تنسخ ـ كما يقول السنة ـ وأنها عند ممارستها ستقضي على البغاء والاتجار في الأعراض كما لو أن من تتعرض لزواج المتعة بإمكانها الزواج زواجاً دائماً وأنها لن تصبح عرضة للابتزاز ومن ثم دخول حلقة بيع الجسد بشكل مستمر. إضافة إلى أن تكريس ودعم هذا النوع من العلاقات الزوجية يضر بالمرأة ومصالحها، فهو لا يضمن لها حياة زوجية مستقرة، وإذا ضمن لها شيئاً إنما يضمن لها ولفترات قصيرة جداً بعض العوائد المالية، غالباً ما تكون متواضعة ويحرمها في الوقت نفسه الأمان الذي يحققه الزواج العادي. لذا نجد أن النساء من الأوساط الشعبية والمتواضعة هم من يشكلن ضحايا أمثال هذه العلاقات غير المتكافئة، كذلك نجد أن الأسر المتوسطة والغنية لا تتعرض بناتهم لأمثال هذا النوع من الزواج، وعلى رأس تلك الأسر أسر بعض رجال الدين الذين يناصرونه ويدفعون بعض الفتيات لهذا الزواج، نجدهم يمنعونه على بناتهم مما يعني أنهم يغلبون مصالح بناتهم ضد هذا النوع من الزواج.

ويندرج في إطار هذا النوع من الزيجات الزواج العرفي، الذي وإن اكتملت فيه الشروط الفقهية التقليدية إلا أنه يلحق بالمرأة، بسبب عدم تسجيله رسمياً ولسريته في معظم الأحوال ضرراً بالغاً، ربما أدى إلى حرمانها إرثها أو النفقة أو حتى إنكار نسب الأبناء الذين يكونون من نتاج هذا الزواج. وبرز مؤخراً زواج مشابه لا تشترط فيه المرأة أن يتحقق العدل في علاقة زواجية تعددية، سمي زواج المسيار، حيث يعقد الرجل زواجاً تتحقق فيه كل الشروط الشرعية الشكلية، لكن دون علم الزوجة الأولى وربما بقية أفراد أسرة الزوج. ولا

يطلب من الزوج العدل في تخصيص ليلة لكل واحدة من زوجاته، وإنما يكتفي منه في حالة الزواج من هذا النوع بالوقت الذي يستطيع السكون فيه. ولقد قدم بعضهم هذا الزواج على أنه حلٌّ يقضي على عنوسة العديد من الفتيات خاصة العاملات والمتعلمات ممن حصلن على كل ما يحقق طموحاتهن المهنية لكنهنّ لم يتزوجن، ويرغبن في الاحتفاظ بقدر من حريتهن المهنية القائمة، فكان هذا النوع من الترتيب في العلاقة الزوجية، بحيث يتيح لهنّ أولاً الإشباع الجنسي وربما تحقيق طموح الأمومة، لكن غالباً ما يغيب عن أمثال هذه التبريرات الأضرار التي يمكن أن تقع للمرأة بسبب موافقتها على الدخول في أمثال هذه العلاقات غير العادلة من ناحية أو ما يترتب على ذلك من أضرار على الأسرة عموماً.

إن أنواع القضايا والمشاكل التي ارتبطت مع أمثال هذه الحالات دفع إلى معالجة الموضوع على مستوى الرأي العام في وسائل الإعلام المقروءة والمتلفزة ويظهر أن المجتمع العربي والإسلامي في حاجة لمزيد من الوعي والتشريعات التي تكفل ضمان الحقوق التي يسعى الإسلام لتقديمها لكلٍّ من المرأة والرجل وأن تكون هناك حياة أسرية مستقرة سعيدة لكن من المؤكد أن ذلك لن يتحقق في أمثال هذه الزيجات التي تُغبَن فيها المرأة.

تنظيم النسل في التراث الإسلامي*

(عبد الرحمن عمران)

مراجعة أبوبكر باقادر

لن نكون مبالغين إن قلنا أن كتاب عبد الرحيم عمران يقدم المادة العلمية، الأساسية الضرورية لأي باحث علمي عن موضوع تحديد وتنظيم النسل في التجربة الإسلامية. إذ يعرض الكتاب وبشكل علمي منظّم ودقيق لمفهوم الأسرة والزواج في الإسلام موضحاً حقوق وواجبات الزوجين كما هي في النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة)، واجتهادات الفقهاء. كذلك يعرض لمفهوم التعدد ووظائفه وحدوده وموقف المرأة من التعدد وكيف أن الإسلام يعطيها حق الخلع إن أرادت. ثم يعدّد المؤلف عناصر تنظيم الأسرة من حيث الاعتبارات الوراثية والثقافية والاجتماعية والزواجية والتنظيمية. ويعالج مسألة حقوق الوالدين وحقوق الأبناء في الإسلام، ليوضح أن عملية تنظيم النسل تنطلق من هذه الحقوق من ناحية ومن مكانة وموقع المرأة الذي كفل لها حق المشاركة والمسؤولية وحق التعليم والجهاد واختيار شريك الحياة والمشاركة في الحياة العامة وغيرها من حقوق. ومن ثم فإن تنظيم النسل يتفق مع القواعد الأصولية المنادية بالستر وعدم الإضرار، وأن الإسلام دين توسط وضامن لحياةٍ أفضل لمعتنقيه.

وعبد الرحيم عمران يزوّد المطّلع على كتابه بالمصادر الإسلامية الأساسية بخصوص مسألة تنظيم النسل وبشكل منظّم إذ يوضح أن مصادر التشريع في الإسلام تعتمد على الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والمصالح

(*) Abdel Rahim Omran, Family Planning in the Legacy of Islam, London: Routledge, 1992.

المرسلة وغيرها إضافةً إلى قواعد فقهية وأصولية عامة معتمدة، ويسعى إلى توضيح إسهام كل واحد من هذه المصادر في موضوع دراسته.

يورد من القرآن الأدلة المتعلقة بالوأد وكيف أن معارضي تنظيم النسل عدوا هذه العملية وأداً محرماً، وكيف عارضهم من يرون التنظيم في تفسير ذلك. ثم بعد ذلك استعرض الآيات المؤكدة لقبول «القدر» وكفالة «الرزق» و«التوكل» على الله. ثم عرض كيف استخدم كلٌ من مناصري ومعارضي تنظيم النسل هذه الآيات. ثم عرض لمسألة كيف أن الأبناء هبة لله ومسألة التكاثر وأهميتها لتقوية الأمة وصلة هذه الأمور بمسألة تنظيم النسل من وجهة نظر المؤيدين والمعارضين. ثم أردف ذلك بتوضيح موقف الفقهاء من مسألة التكاثر إزاء إلحاق الضرر بالأم ومن ثم تعيين المحددات الثقافية والديموغرافية للتكاثر من ناحية ومتطلباته في السياق الإسلامي.

بعد استعراض الآيات القرآنية استعرض عبد الرحيم عمران ما ورد إجمالاً في السنة المطهرة، خاصةً مسألة «العزل» كما وردت في حديث جابر والأحاديث الأخرى التي ورد فيها موضوع العزل. ثم ربط المسألة بأحاديث أخرى منها حديث مسلم عن الرجل الذي يسأل عن جاريته التي يخشى أن تحمل وكيف أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: إعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قُدر لها. والحديث الذي أورده الكاساني: «اعزلوهن أو لا تعزلوهن إن الله تعالى إذا أراد خلق نسمة فهو خالقها» وغيرها من أحاديث. ومنها تفسيره صلى الله عليه وسلم للآية: «نساؤكم حرثٌ لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم» في حديث الحاكم في المستدرك والذهبي والطبري. وكذلك كيف أن العزل مرتبط برضى الزوجة في حديث أبي هريرة: «لا يعزل عن الحرة إلا بإذنها».

كذلك حديث «الغيلة» وكيف أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحرِّمها لكنه لم يشجع عليها، كما في حديث مسلم وحديث أبي داود. إضافة إلى أن المؤلِّف يذكر بعض الأحاديث التي توضح أن العزل يعد وأداً أصغر وأخرى لا ترى ذلك وتكذِّب ادّعاء اليهود في ذلك.

بعد أن يستعرض كافة الأحاديث المرتبطة بالعزل يورد الآراء الفقهية المؤيدة

له عند الغزالي وابن القيم وابن حجر العسقلاني وغيرهم من العلماء، ثم يورد الآراء المعارضة للعزل بناءً على أحاديث وآثار، ثم يوضح الأقوال التي اعتمدها العلماء لنقض تلك الآراء المعارضة، ويعتمد فيها على ما يورده من الآراء الفقهية القديمة والمعاصرة لتأكيد «موقفه».

بعدها يقدّم مواقف المذاهب الفقهية المختلفة من القرن التاسع الميلادي حتى القرن التاسع عشر، في مسائل تنظيم النسل (بالعزل) وهو يورد ذلك في شكل تتبّع تاريخي للقضايا المثارة والردود والتفاعلات مع مواقف وآراء الفقهاء كما يقدمهم التراث الإسلامي. وهو لا يكتفي بالمذاهب الفقهية الستة، إنما يدرج أيضاً مواقف الخوارج والشيعة والظاهرية أيضاً. والمادة التي يقدمها أساسية ومهمة للدارسين والباحثين لتوضيح تعدد وغنى المصادر الفقهية والحاجة الماسة لإعادة النظر فيها من أجل اتخاذ مواقف وسياسات تمكّن من مواجهة متطلبات العصر الحديث.

ويورد عبد الرحيم عمران المبررات التي قال بها الفقهاء قديماً وحديثاً لاستخدام موانع الحمل إسلامياً. وهو إذ يستعرض هذه الأقوال يربط كل واحد منها بأصحابها مع توضيح أن المبررات تهتم أساساً بصحة الأم ثم الأطفال ثم صحة وصلاح شأن الأسرة عموماً. ويقسم عمران هذه المبررات إجمالاً إلى مبررات ذات بعد اقتصادي، ويردّ على الاعتراضات المحتملة على تلك المبررات، ثم مبررات صحية ويقارنها بالمبررات الطبية التي أفردها الأطباء المسلمون قديماً وحديثاً. ويدعم آراءه ومواقفه بما أورد الفقهاء المسلمون وما كتبه الفلاسفة والأطباء المسلمون في مدوناتهم كابن سينا وغيره، ثم يقارن ذلك بما يقدمه الطب الحديث مؤيداً ما ذهب إليه أولئك الفقهاء والفلاسفة الأطباء. ثم يورد أخيراً ما أسماه بالمبررات الطبية من حيث التأكيد على أهمية العناية بصحة الأطفال وإعطائهم فرصاً أفضل لحياةٍ هانئة.

ثم يعرض عمران لبعض القضايا الحساسة مثل مسألة العقم وعلاجه بالإخصاب الصناعي ومواقف الفقهاء من هذه المسألة ثم يعرض لموقف الفقهاء من وسائل منع الحمل المختلفة بما فيها تحديد النسل بالعقم الصناعي وأطفال الأنابيب واستجار الرحم وغيرها من الوسائل الحديثة التي قامت نتيجة

التقدم العلمي الحديث.

ثم يدرس مسألة الإجهاض وموقف المذاهب الفقهية من هذه المسألة أو يدرس بالتحديد موقف العلماء بعد مضي 120 يوماً على تشكل الجنين. ثم يورد مسألة رفض طفل ثم تشكله رغم انتشار وسائل منع الحمل وما يمكن أن ينتج عن ذلك من قضايا فقهية، خاصة ما تعلق منها بإلحاق نسب الطفل المولود بالرجل.

ويختتم عبد الرحيم عمران كتابه بتقديم ملخص مهم لمعظم المؤتمرات والكتابات التي أنتجها الفقهاء في العصر الحديث حول مسألة تنظيم النسل وكيف أن مسألة تنظيم النسل شكلت تحدياً للفقهاء كان عليهم أن يجتهدوا في التصدي له، والوصول لما يساعد الأمة في مواجهة مسألة الزيادة السكانية. وعبد الرحيم لا يكتفي بإيراد آراء ومواقف مؤيدة للتنظيم وإنما يورد أيضاً آراء معارضيه وحججهم، ولعل من أبرز معارضي تنظيم النسل الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور محمد سلاّم مدكور ومولانا أبو الأعلى المودوي والشيخ أحمد سحنون.

ويورد عمران أهم المراجع التي تناولت موضوع وسائل منع الحمل والتي كان أولها ما كتبه الشيخ أحمد الشرباصي ومدكور والبوطي، ويورد كذلك أهم المؤتمرات والفتاوى التي وردت بخصوص موانع الحمل وتنظيم النسل عموماً. وهو يورد ملخصاً عن موضوعات تلك المؤتمرات ثم يورد نصوص الفتاوى المشهورة مقدماً بذلك مادة أولية أساسية للباحثين بعده للإفادة منها. ثم إنه ذيّل الكتاب بأبرز وأهم المراجع الضرورية باللغات الأوروبية والعربية لمن يهمهم الأمر.

ويشكّل كتاب عمران دون شك انعطافةً مهمةً في الدراسات السكانية من ناحية الأخذ بتعاليم الشرع الكريم والإفادة من المادة العلمية المتوافرة في كتابات وآراء الفقهاء ومن ثم فهو مرجع لا غنى عنه للدارسين والمهتمين بالموضوعات السكانية والتنمية في بلادنا، لذا فمن المنتظر أن يحظى باهتمام ودعم صندوق الدراسات السكانية في الأمم المتحدة وموافقة ومراجعة الأزهر الشريف!

العنف الأسري والجريمة*
(ليلى عبد الوهاب، مصطفى التير)

مراجعة أبوبكر باقادر

مع ازدهار الدراسات والاتجاهات النسوية وكنتيجة لوصول آراء المتحدثين والمطالبين باسم حقوق المرأة وتحررها، بدأت مجالات كانت من المسكوت عنه تأخذ حظها من الدراسة والبحث العلمي، ولعل مسألة العنف داخل الأسرة وفي إطارها من طرف أحد أفرادها على أفراد آخرين داخلها، أي داخل حرم وخصوصية الأسرة، يحظى باهتمام الرأي العام. لعل أخطر تلك الأنواع وأفحشها ما يُعرف بالإساءة الجنسية من الأب ضد بناته فيما يعرف بزنا المحارم وهو أمرٌ آخر وإن كان موجوداً في أوساط اجتماعية وثقافية إلا أنه كان من القضايا التي لا يتحدث الناس عنها ويعملون على إخفائها، بل غالباً ما تجد الضحايا أنهن عرضه للتكذيب والقمع. على أننا في العقود الأخيرة بدأنا نرى العديد من الدراسات العلمية التي درست أبعاد وأسباب وحجم أمثال هذه الجريمة وسعت إلى سن القوانين والإجراءات الكفيلة بحماية الضحايا وحفظ حقوقهم[1]. بطبيعة الحال، هذا النوع من الجرائم لم يبحث بعد في عالمنا العربي، الذي نرجو أن يخلو منها.

(*) ليلى عبد الوهاب: العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1994.
مصطفى عمر التير: العنف العائلي، الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 1997.

(1) Emily Driver & Audrey Droisen, Child Sexual Abuse: Feminist Perspective, London: Macmillan, 1989.

لكن هناك نوع آخر من «الجرائم» يقع في كافة أرجاء المعمورة ولا يعد لأسباب ثقافية ذكورية من أنواع الجرائم أو الإساءات الموجهةً لضحايا، ونقصد بذلك سوء المعاملة الجسدية أو المعنوية الموجهة للزوجة على وجه الخصوص، وإن كانت هناك حالات إساءة زوجات إلى أزواجهن لكنها أقل انتشار عن النوع الأول. غالباً ما يقع من جراء هذه المعاملات أضرار جسدية أو عقلية بالغة، ربما ينتهي بعضها إلى الوفاة أو إحداث إعاقات دائمة للضحية. لكن هذا النوع من «الجرائم» عادة لا يعامل معاملة الجرائم المماثلة التي تقع خارج إطار الحياة الزوجية أو بيت الزواج. وتقليدياً ينظر إلى هذا النوع من الإساءات كما لو كان أمراً لا يستحق أن يرفع للسلطات القضائية أو أن ينظر إليه من الزاوية القانونية وإنما يعالج باعتباره أمراً عائلياً خصوصياً يجب أن يعالج أو يتم التعامل معه داخل إطار البنية الأسرية دون معاقبة للجاني الذي ربما وجد له العذر أو التغاضي عما فعل، وفي أسوأ الحالات التدخل بمطالبته عدم تكرار ما فعله ـ لكن الأمر في العقود الأخيرة بدأ في التغير الجذري سواء في النظر إلى هذه «الجريمة» أو في طريقة التعامل معها. ولقد اهتمت منظمة الأمم المتحدة بهذه المسألة وسعت إلى إصدار مواثيق دولية تعتبر العنف الموجَّه للمرأة (أو أي طرف من أطراف الأسرة) سواء كان جسدياً أو معنوياً جريمةً بغض النظر عن الدين أو الثقافة أو القوانين المحلية، أي جعل هذه المسألة فوق اعتبارات الخصوصيات الثقافية أو الدينية ومعاملتها معاملة مسائل حقوق الإنسان.

وتوضح الدراسات الغربية أن هذه الجريمة، على عكس ما قد نتوهم في الوهلة الأولى من أنها نادرة هي واسعة الانتشار مما دفع إلى إنشاء العديد من المنظمات المطالبة بالوقوف مع من يقع عليهن العنف وإيجاد المراكز الإيوائية والخدمات النفسية التي يمكن أن تقدم لهم الدعم الضروري لتجاوز الظروف الصحية والنفسية التي يمرون بها.

ولقد شهدت الساحة العربية ظهور اهتمام علمي جاد بهذه الجريمة وتعد الدراستان التان نقدمهما هنا من الدراسات الرائدة في هذا المجال. فدراسة

ليلى عبد الوهاب تعنى بالعنف الأسري سواءٌ أكان موجهاً ضد المرأة أو ضد الرجل. ففي الجزء الأول من دراستها تهتم بالعنف الموجَّه ضد المرأة انطلاقاً من دراسات حالات ميدانية في جمهورية مصر العربية. وقد سعت إلى توضيح أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك، مع توضيح وجود فروق بحسب مستوى تعليم المرأة وعملها ومهنتها وعمرها ومكان إقامتها (في المدينة أو الريف)، كذلك اهتمت بدراسة الإجراءات القضائية في التعامل مع هذا النوع من الجرائم. وقد أوضحت ليلى عبد الوهاب أن العنف ضد المرأة في إطار الأسرة يأخذ أشكالاً وصوراً مختلفة يتدرج من السب وتوجيه الشتائم والجر إلى الضرب المبرح والمؤذي والطرد من بيت الزوجية إلى القتل أو الطعن أو الحرق. وأوضحت الدراسة أن الأسباب الاقتصادية هي أهم الأسباب، ويُقصد بذلك رغبة الرجل الاستيلاء على ممتلكات المرأة (سواء كانت زوجة/ أم/ حماة) بالقوة أو تأكيداً للنزعة الأبوية أو في حالات نادرة عبارة عن حالة مرضية. كذلك أوضحت أن ظاهرة العنف الأسري يزداد انتشارها في الأوساط ذات المستوى الاقتصادي والتعليمي المنخفضين وغالبية الضحايا من الأميات والعاملات أعمالاً متواضعة أو من ربات البيوت وتجد المرأة صعوبة وعنتاً في القدرة على الشكوى أو تقديم حالتها وما تعانيه أمام السلطات بسبب الثقافة السائدة من ناحية وتعقيدات الإجراءات.

وفي الجزء الآخر من الدراسة تشير ليلى عبد الوهاب إلى الجرائم التي ترتكبها النساء ضد أزواجهن الذين يسيئون لهن بشكل مستمر، فبعد أن تقدم استعراضاً لأدبيات الظاهرة في علم الاجتماع والنفس تعتمد على دراسة ميدانية لحالات نساء ارتكبن جرائم ضد أزواجهن أو رجال من أسرهن عاملوهن بعنف. وتصل الدراسة إلى أن دوافع هذه الجرائم هي القهر الاقتصادي أو الاجتماعي الممارس ضد النساء، إضافة إلى عدوانية أولئك الأزواج واستمرارهم إلحاق الأذى أو الإذلال بالمرأة في شكل سب مستمر أو ضرب مبرح متكرر أو الطرد من منزل الزوجية أو التهديد بالقتل أو هجرهن بالهجرة للعمل في الخارج دون نفقة مما يدفعهن لارتكاب تلك الجرائم.

وليلى عبد الوهاب تقدم إضافة إلى الحالات المدروسة جداول إحصائية تفصل فيها ما أوردته في دراستها إضافة إلى ملحق يحتوي على نماذج من حوادث وقضايا العنف الواقع على المرأة المنشور في الصحافة المصرية والذي تعكس طريقة عرضه في الصحافة المحلية اتجاهات الرأي العام إزاء هذه الجرائم.

أما دراسة مصطفى التير فهي تتعاطى مع موضوع العنف العائلي من خلال تحديد مفهوم العنف عامة والعنف العائلي خاصة كما يرد في الأدبيات العلمية ويقدم استعراضاً موجزاً لأهم المدارس والاتجاهات النظرية التي درست العنف داخل الأسرة: التحليل النفسي والمدرسة السلوكية ومدرسة التنشئة الاجتماعية. ولقد انتهج التير المنهج العلمي الاجتماعي في دراسة موضوعه واستخدم محددات علمية لقياس العنف ومقاييس لصور الضحايا وصفاتهنّ وصفات مرتكبيها بل وسلوكات الحاضرين أثناء وقوع العنف ووقت ومكان وقوعه والظروف المصاحبة وردود الفعل على العنف، علماً بأنه في الغالب ما يقع أمثال هذه العنف داخل إطار بيت الزوجية. لقد درس التير أثر متغيرات سن الضحية وموقعها في الأسرة وتعليمها وفهمها ونمط الإقامة والسكنى والدخل، والطريقة المتبعة لتحليل البيانات التي درسها ميدانياً.

ولقد تميزت دراسة التير بأنها لم تنحصر في دراسة ظاهرة العنف داخل إطار الأسرة بدراستها في مجتمع عربي واحد وإنما في أكثر من مجتمع عربي، إضافة إلى أنه حاول أن يقدم تفسيراً للظاهرة في جميع أرجاء الوطن العربي انطلاقاً من بعض الأفكار العامة عن المجتمع العربي وثقافته من ناحية ومقارنة بالنظريات المفسرة للظاهرة في المجتمعات الغربية. كذلك قدم التير بعض الأسباب التي قدرتها الضحية على أنها هي التي أدت إلى فعل العنف مثل: الرد على استفزاز أو لوجود مشاكل في العمل أو المنزل أو مع الجيران أو مع أفراد العائلة الكبيرة أو مشاكل الحياة العامة التي يمر بها المواطن العربي، ولقد درس التير العنف العائلي دون تحديد أن المرأة هي الضحية وإن كانت هي التي تعاني أكثر. وتتميز دراسة التير بالتحليل الرصين واستخدام وسائل إحصائية متطورة.

ويمكننا إجمالاً القول أن الدراستين تشكلان إسهاماً في الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي من حيث معالجتهما وتناولهما لموضوعات كانت لوقت قريب تعد من الموضوعات التي لا يُرغب الحديث عنها أو تناولها بالبحث العلمي الجاد، فهي من «العورات» التي ينبغي السكوت عنها. لكن على ما يظهر لزيادة الوعي بحق المرأة العربية ولحدوث تطورات وتحولات هامة في بنية الأسرة العربية أصبح أمر تناول أمثال هذه الموضوعات ملحاً. صحيح أن الدراستين حاولتا لفت الأنظار إلى أهمية إعادة النظر في الإجراءات القضائية وإلى أهمية وجود مؤسسات تساعد وتدعم ضحايا هذه الجرائم وربما الأخذ في الاعتبار أن هذه الجرائم ينبغي أن لا ينظر إليها على أنها من أسرار الأسر وأنها أمور خاصة وإنما تعالج وتواجه بوصفها من أمور الشأن العام وفق ضوابط وإجراءات تكفل صون الأسرة، واستمرارها ملاذاً وبيئةً لحياة سعيدة.

نحن في أمس الحاجة إلى مزيد من الدراسات وإلى تداخل الحقول العلمية: فقهية/ قانونية/ اجتماعية/ تربوية/ نفسية وغيرها من أجل إلقاء مزيد من الضوء على أمثال هذه الجرائم التي هي في نظر البعض تجاوزات وتركة لثقافة بطركية يسعى المجتمع لتجاوزها، إن أمكن.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد.
مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

أبو بكر باقادر

أستاذ الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، المملكة العربية السعودية. له بحوث نظرية وميدانية في المجال الاجتماعي والإنثروبولوجي. كما قام بترجمة عدة كتب عن الإنجليزية في المجالات الأدبية والسوسيولوجية والأنتروبولوجية.

محمد السمّاك

صحفي وكاتب، وخبير في مسائل السياسة الإعلامية، ومُشاركٌ في الحوار الوطني، والحوار الإسلامي المسيحي.
أهمّ مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (1984)، والأزمة اللبنانية في دوامة الصراعات (1984)، والإرهاب والعنف السياسي (1988)، وتأملات في الدين والإنسان والسياسة (1990)، والأقليات بين العروبة والإسلام (1990)، والصهيونية المسيحية (90، 91، 1993)، واستراتيجية الربط العربية بين النفط والسياسة (1991)، وتبعية الإعلام الحر (1991)، والعرب والأتراك في عالم متغير (1993)، وهل الإسلام هو الهدف (1993)، والتسوية السياسية إلى أين (1995)، وموقع الإسلام في صراع الحضارات (1996)، والمتغيرات المشرقية في السياسة المغربية (1996)، ومقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي (1998).
وترجم عن الإنجليزية: النبوءة والسياسة (1988).

عزيزة الهبري

متخصصة في القانون، تعمل وتدرّس في الولايات المتحدة الأميركية. تعمل في ساحة النشاط الإسلامي في أميركا وشاركت في العديد من اللقاءات الدولية حول وضع الجالية المسلمة في أميركا الشمالية، نشرت العديد من الأبحاث والدراسات والكتب حول موضوع المرأة والأسرة في الولايات المتحدة الأميركية.

ناديا أبو زهرة

متخصصة في الأنتروبولوجيا الاجتماعية، قامت بالعديد من الدراسات الميدانية في تونس ومصر ولها العديد من المناقشات والجدل مع بعض الانتروبولوجيين الغربيين حول تفسير بعض قضايا الأسرة العربية المسلمة. لها العديد من الكتب من أشهرها عن دراستها لقرية تونسية. تعمل في جامعة أكسفورد.

ريتشارد ونانسي تابر

متخصصان في الانتربولوجيا. ويهتم ريتشارد بدراسة ايران، ونانسي بدراسة سورية. يعملان في مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية في جامعة لندن. نشر كل واحد منهما العديد من الدراسات والكتب، أحدثها ما نشره ريتشارد عن بدو ايران ونشرته نانسي تابر عن شعائر الزواج في سورية.

محمد مراد

أستاذ مادة التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية، الفرع الخامس. من مؤلفاته: العلاقات اللبنانية السورية: دراسة اجتماعية، اقتصادية، سياسية. والمدارس التاريخية الكبرى: دراسات نظرية في مناهج البحث وفلسفة التاريخ، والنخب والسلطة في المشرق العربي المعاصر. وله عدة أبحاث منشورة في مجلات علمية متخصصة.

زيبا مير ـ حسيني

متخصصة في الدراسات الانتروبولوجية، تهتم بدراسة الأسرة المسلمة والشريعة، قامت بالعديد من الدراسات الميدانية في محاكم الأحوال الشخصية في ايران والمغرب. نشرت العديد من الأبحاث ولها كتاب مشهور في هذا المجال: الزواج في محاكمة. تعمل في جامعة كمبريدج.

جين خطيب ـ شاهدي

متخصصة في الانتروبولوجيا الاجتماعية بجامعة أكسفورد، حاضرت في الانتروبولوجيا بجامعة كيرمان بإيران (قبل الثورة الإسلامية) وفي جامعة شرق المتوسط بقبرص التركية ومرتبطة بمعهد دراسات المرأة الثقافي بأكسفورد.

برنارد بوتيفو

متخصص في الدراسات القانونية والشريعة الإسلامية، يعمل في معهد دراسات العالم العربي والإسلامي (IREMAM) بباريس / فرنسا، نشر العديد من الكتب، ترجم أخيراً أحدها بعنوان: الشريعة الإسلامية والقانون في المجتمعات العربية، عن دار سينا ـ القاهرة. ويهتم الباحث بأوضاع الجالية المسلمة في فرنسا وعلاقتها بالمحاكم والقضاء الفرنسي.

نور العامودي

متخصصة جامعية في علم الاجتماع، تهتم بدراسات الهجرة وخاصة الهجرة الريفية الحضرية، نشرت دراسة بعنوان: الهجرة الريفية الحضرية: دراسة في تكيّف المهاجرين إلى مدينة جدة، دار المنتخب العربي ببيروت، تعد مقالات عن أوضاع الأسرة السعودية.

عبد اللطيف الهرماسي

يعمل في الجامعة التونسية، متخصص في علم الاجتماع، يعد دراسة جامعية عن الأسرة وتحولها في تونس.

منيرة أحمد فخرو

متخصصة في العلوم الاجتماعية، عملت بجامعة البحرين وكانت باحثة زائرة في عدد من الجامعات الأميركية. تهتم بشؤون المرأة الخليجية وأوضاع الأسرة العربية عموماً. نشرت العديد من البحوث ولها بعض الكتب.

كنزة لمراني العلوي

جامعية مغربية درست أوضاع الأسرة في المغرب، نشرت كتاباً عن الأسرة المغربية، تعمل في جامعة محمد الخامس بالرباط، وتهتم بدراسة أوضاع المرأة المغربية أمام المحاكم والقضاء المغربي.

تركي علي الربيعو

كاتب من سورية. له مقالاتٌ في عددٍ من الدوريات العربية. ومن مؤلفاته: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة (1992)، والعنف والمقدَّس (1994). وصدر له عن دار المنتخب العربي: دراسة في نقد الخطاب التقدمي العربي (1995).

ديمة عبد الرحمن

متخصصة في علم الاجتماع، تهتم بدراسة واقع المهاجرين الفلسطينيين في أوروبا، تعمل بجامعة شرق لندن ولقد قامت بالعديد من الدراسات الميدانية بين الفلسطينيين في لبنان وأوروبا، نشرت العديد من المقالات عن الموضوع.

عبدالله باخشوين

أستاذ مساعد بقسم الاجتماع، جامعة

الملك عبد العزيز بجدة. متخصص في علم الاجتماع الطبي، يهتم بدراسة تأثير أساليب العلاج وعلاقة الطبيب بالمريض داخل إطار الأسرة. يقوم حالياً بإعداد دراسة عن اتجاهات الخصوبة عند الأسرة العربية.

لوسي كارول

باحثة متخصصة تعمل في مجال دراسة الأسرة المسلمة وقضاياها القانونية، مقيمة في كمبريدج، نشرت عدد كبير من الأبحاث والمقالات عن قضايا الأسرة المسلمة وخاصة من جنوب شرق آسيا في المحاكم والقضاء البريطاني. نشرت العديد من المقالات في مجلة المجتمع الإسلامي والشريعة (Islamic Law & Society) وكذلك في مجلات أخرى مشهورة. أصدرت العديد من الكتب من أحدثها: قانون الأسرة المسلمة في جنوب شرق آسيا.

غابرييل فون بروك

متخصصة في الدراسات اليمنية، درّست في مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية وقامت بالعديد من الدراسات الميدانية عن سادة اليمن.

آنا ڤيرت

متخصصة في الدراسات الإسلامية، تعمل في الجامعة الحرة ببرلين، قامت بالعديد من الدراسات في محاكم الأحوال الشخصية في اليمن وبلدان أخرى في شبه الجزيرة العربية.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال
الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب
في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي
العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي
والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي
والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي
الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)
نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر
الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية
دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

الدولة العثمانية

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****



عصر النهضة العربية

أسئلة التقدم والهوية والمستقبل

****

مقاصد الشريعة

قضايا التجديد الفقهي والثقافي والسياسي

****

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الأرض العربية

****

الاستشراق: قراءاتٌ
في الاجتماع والأنتربولوجيا

****

الحضارة الإسلامية
المجال والتاريخ والصيرورة

****




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی